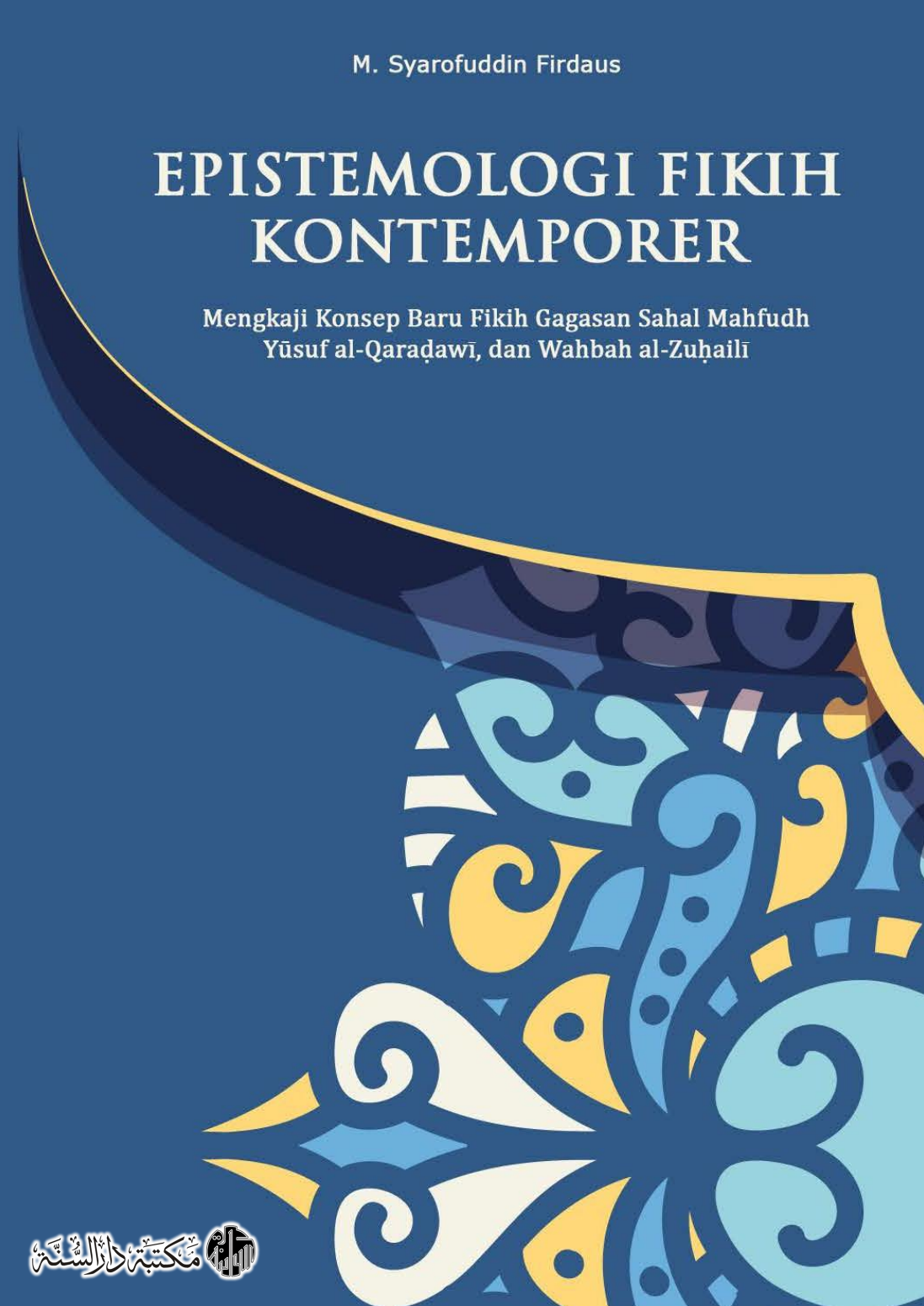
M. Syarofuddin Firdaus

EPISTEMOLOGI FIKIH KONTEMPORER

Mengkaji Konsep Baru Fikih Gagasan Sahal Mahfudh Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī

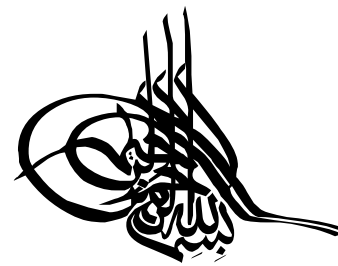


مكتبة دار السنة

معهد دار السنة الإسلامي

PESANTREN

DARUS-SUNNAH



Dengan nama Allah
Pemberi Kasih Yang Maha Pengasih

وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ كَاتِبُوْنَ

"Pantang mati sebelum berkarya."

[Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA.]

M. SYAROFUDDIN FIRDAUS

EPISTEMOLOGI FIKIH KONTEMPORER

Mengkaji Konsep Baru Fikih Gagasan Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī

مكتبة دار السنة

EPISTEMOLOGI FIKIH KONTEMPORER

Mengkaji Konsep Baru Fikih Gagasan Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī

Penulis:
M. Syarofuddin Firdaus

Editor:
Ulin Nuha

Layout dan sampul:
Amien Nurhakim

Diterbitkan oleh:
Yayasan Wakaf Darus-Sunnah
Unit Penerbitan Maktabah Darus-Sunnah
Anggota IKAPI, Banten, 2022
Jl. SD Inpres No. 11 Pisangan-Barat Ciputat
Tangerang Selatan Banten, Kode Pos 15441
Telp. (021) 290 475 54
Email: maktabah@darussunnah.ac.id

xvi + 220 halaman; 14,5 x 20,5 cm

ISBN 978-623-7197-26-3

Cetakan Pertama, Oktober 2022

All rights reserved

Kami berkomitmen untuk menerbitkan buku keislaman dengan kualitas terbaik serta memberikan kenyamanan kepada para pembaca.
Maka, apabila Anda menerima buku ini dalam keadaan rusak, hubungi:
0882 1224 8198 atau akun FB dan IG Maktabah Darus-Sunnah

Pengantar Penerbit

Alhamdulillahirabbil 'alamīn, segala puji kami panjatkan kepada Allah Swt., Tuhan semesta alam, atas segala nikmat dan rahmat yang melimpah. Selawat serta salam semoga selalu tercurah kepada junjungan dan teladan setiap orang, Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam*. Semoga syafaatnya menyelamatkan kita di hari akhir kelak.

Buku yang ada di hadapan pembaca merupakan hasil karya dalam bidang fikih yang ditulis oleh saudara M. Syarofuddin Firdaus. Buku ini menelaah tentang pemikiran tiga tokoh besar yang cukup konsen dalam bidang fikih, yaitu Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī. Buku ini pun diberi judul *Epistemologi Fikih Kontemporer: Mengkaji Konsep Baru Fikih Gagasan Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī.*

Tiada harapan dari diterbitkannya buku ini kecuali kemanfaatan yang semoga dapat ditimba oleh para pembaca sekalian. Semoga buku ini dicatat sebagai amal baik bagi para penulisnya yang akan senantiasa mengalirkan pahala untuk mereka. *Amiin*..

Ciputat, September 2022

معهد النور الجديد الإسلامي

PONDOK PESANTREN NURUL JADID

Nurul Jadid Islamic Institute For Education And Science

Pengantar Penulis

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt atas segala nikmat dan karunia-Nya yang telah dianugerahkan untuk kita semua, khususnya terhadap penulis yang dengan pertolongan-Nya sehingga dapat menyelesaikan tesis ini. Solawat serta salam mesti senantiasa dicurahkan kepada baginda Nabi Muhammad Saw selaku manusia paling mulia yang telah berhasil membawa risalah Tuhan sehingga dapat dirasakan oleh kita semua hari ini. Semoga kita mendapat syafa'atnya kelak, Amin.

Selanjutnya, proses penyelesaian tesis ini tentunya telah melibatkan banyak pihak, baik langsung maupun tidak langsung. Atas dasar itu, pada kesempatan kali ini izinkan penulis untuk menyebutkan pihak-pihak yang telah berkontribusi dalam merampungkan tesis ini:

Pertama, penulis mengucapkan banyak terimakasih kepada orang tua penulis yang selalu mendukung putra putrinya untuk mengenyam pendidikan setinggi mungkin. Motivasi dan doa-doa yang dirapalkan mereka membuat pengerjaan tesis ini berjalan dengan lancar, *alhamdulillah.* Begitu juga adik-adik penulis; Faliqul Jannah Firdausi, Maulana Ulumuddin, dan Mustofa Achmad an-Nawawi, yang juga ikut mendorong dan menyemangati penulis untuk segera merampungkan tesis ini. Semoga mereka semua senantiasa berada di dalam lindungan dan hidayah Allah Swt.

Kedua, penulis haturkan untuk calon istri tercinta, Diah Ayu Agustina yang seringkali cerewet menanyakan progres pengerjaan tesis ini. Berkat sikap dia tersebut membuat penulis terpacu untuk segera merampungkan penulisan tesis ini.

Semoga dia selalu diberikan kemudahan dalam menyelesaikan tanggungan-tanggungannya, termasuk tanggungan akademiknya yang sudah menanti di depan mata.

Kemudian ucapan terimakasih berikutnya penulis haturkan kepada seluruh civitas akademika Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mulai dari Prof. Dr. Phil. Asep Saepuddin Jahar, MA selaku Direktur Sekolah Pascasarjana saat ini, kemudian Bapak Dr. Arif Zamhari, M.Ag., Ph.D selaku Ketua Program Studi Magister, Bapak Dr. Imam Sujoko, MA selaku sekretaris Program Studi Magister, serta seluruh jajaran staf TU yang selalu standby untuk melayani kebutuhan dan keperluan mahasiswa, khususnya yang berkaitan dengan ujian-ujian tesis. Serta secara khusus sekaligus spesial penulis mengucapkan banyak terimakasih kepada Bapak Dr. Asmawi, MA selaku dosen pembimbing penulis, yang dengan telaten dan sabar memberikan masukan dan arahan konstruktif selama proses penulisan tesis ini berlangsung.

Selanjutnya penulis mengucapkan terimakasih terhadap guru-guru penulis yang dengan sepenuh hati membimbing dan membagi ilmunya terhadap penulis. Secara khusus penulis ucapkan untuk KH. Zuhri Zaini, BA, pengasuh pondok pesantren Nurul Jadid. Selama rentang waktu 2007 – 2013, penulis dapat belajar fikih, hadis, tafsir, dan tasawuf kepada beliau. Uraian-uraian beliau yang sederhana berhasil memudahkan para santrinya memahami ilmu-ilmu tersebut. Semoga beliau senantiasa dikaruniai kesehatan dan keberkahan usia agar tetap bisa menjadi qudwah bagi umat. Kemudian secara khusus juga dihaturkan terhadap Prof. Dr. KH. Ali Mustafa Yaqub, MA., yang dengan konsisten memotivasi para santrinya untuk selalu belajar, belajar, dan belajar. Selama 2013 – 2016 penulis belajar Shahih al-Bukhari dan Muslim kepada beliau, serta melihat keseriusan dan ketegasan beliau dalam hal mencari ilmu. Semoga Allah merahmati dan melapangkan kuburan beliau di

alam sana.

Ucapan terimakasih selanjutnya penulis haturkan untuk keluarga besar Yayasan Wakaf Darus-Sunnah, khususnya KH. Zia Ul Haramain, Lc., M.Si beserta keluarga yang telah memberikan kesempatan bagi penulis untuk belajar dan mengabdi menemani santri – mahasantri mendaras sabda-prilaku kanjeng Nabi. Semoga Allah senantiasa memberkahi dan menjaga beliau semua.

Terakhir, penulis mengucapkan terimakasih terhadap seluruh kerabat, teman dan sahabat penulis. Kebaikan-kebaikan mereka semoga dicatat sebagai amal baik dan akan selalu diingat oleh penulis.

Ciputat, 23 Desember 2021
al-Faqīr,

M. Syarofuddin Firdaus

Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Pedoman Aksara

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا		ط	Ṭ/ṭ
ب	B	ظ	Ẓ/ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ/ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ة	H
ش	Sh	ء	’
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y
ض	Ḍ/ḍ		

Vokal

Vokal dalam bahasa Arab seperti vokal Indonesia, terdiri dari Vokal tunggal atau monoflang dan vokal atau diftong.

1. Vokal tunggal

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
أَ.....	A	Fatḥah
اِ.....	I	Kasrah
أُ.....	U	Ḍammah

2. Vokal rangkap

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
ا.....ي	Ay	a dan y
ا.....و	Aw	a dan w

3. Vokal panjang

Ketentuan alih aksara vokal panjang (*madd*), yang dalam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, yaitu :

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
اَ.....ي	Ā	a dengan garis di atas
اِ.....ي	Ī	i dengan garis di atas
أُ.....و	Ū	u dengan garis di atas

Kata Sandang

Kata sandang yang dalam sistem aksara bahasa Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, dialihkaksarakan menjadi

/l/, baik diikuti huruf *shamsiyah* maupun huruf *qamariyah*, contoh *al-rijāl* bukan *ar-rijāl, al-dīwān* bukan *ad-dīwān.*

Shiddah *(Tashdīd)*

Shiddah atau *Tashdīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda اّ..... dalam alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi tanda *shiddah* itu. Tetapi hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda *shiddah* itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *Shamsiyah,* kata الضرورة tidak ditulis *ad-ḍarūrah,* melainkan *al-ḍarūrah,* demikian seterusnya.

Ta' *Marbūṭah*

Jika huruf Ta' *Marbūṭah* terdapat pada kata yang berdiri-sendiri, maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi /h/ (contoh no 1), hal yang sama juga berlaku jika Ta' *Marbūṭah* tersebut diikuti oleh *na'at* atau kata sifat (contoh no 2), namun jika huruf Ta' *Marbūṭah* diikuti oleh kata benda (ism), maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /t/ (contoh no 3).

No.	Kata Arab	Alih Aksara
1	طريقة	*Ṭarīqah*
2	الجامعة الاسلامية	*Al-Jāmi'ah al-Islāmiyah*
3	وحدة الوجود	*Waḥdat al-Wujūd*

Huruf Kapital

Mengikuti EYD bahasa Indonesia untuk *Proper Name* (nama diri, nama tempat dan sebagainya) seperti, al-Kindi bukan Al-Kindi untuk huruf *"al"* a tidak boleh kapital.

Daftar Isi

Pengantar Penerbit v
Pengantar Penulis vii
Pedoman Transliterasi Arab-Latin xi

Bab I Melihat Perjalanan Fikih Lebih Dekat 1
- Dari Fikih Klasik Hingga Fikih Kontemporer 1
- Menyoal Fikih Kontemporer; Urgensi Konsep Baru Fikih? 17
- Urgensi Melacak Epistemologi Fikih Kontemporer 20
- Menyorot Perkembangan Fikih Kontemporer 21
- Metodologi Penelusuran Formulasi Fikih Kontemporer . 32
- Logika Penulisan Buku 35

Bab II Transformasi dan Dinamika Diskursus Ilmu Fikih 39
- Pergeseran Term Fikih dari Masa ke Masa 40
  1. Pengertian Fikih Abad ke-1 – 1/3 pertama abad ke-2 H 40
  2. Pengertian Fikih pada Abad ke-2 H - Sekarang..... 43
- Dinamika Diskursus Ilmu Fikih 47
  1. Fikih Masa Nabi dan Sahabat..... 47
  2. Fikih Masa Tābi'īn..... 56
  3. Fikih Masa Tābi' al-Tābi'īn 62
- Perebutan Otoritas antara Fikih Klasik dan Fikih Kontemporer untuk Konteks Kekinian..... 66

Bab III Ahli Fikih Kontemporer dan Produk Ijtihadnya . 81
- Sahal Mahfudh dan Fikih Sosial 81
  1. Biografi Singkat 81
  2. Argumentasi Fikih Sosial 86
- Yūsuf al-Qaraḍawī dan Fikih Minoritas 95
  1. Biografi Yūsuf al-Qaraḍawī 95
  2. Rumusan Fikih bagi Masyarakat Muslim Minoritas 99
- Wahbah al-Zuḥailī dan Fikih Darurat 106
  1. Biografi Singkat 106
  2. Standarisasi Kondisi Darurat 109

Bab IV Formulasi Nalar Epistemik Fikih Kontemporer 119
- Corak Berpikir dan Ijtihad Fikih Kontemporer atas Problematika Keagamaan 119
  1. Kerangka Berpikir Ahli Fikih Kontemporer 120
  2. Model Ijtihad Fikih Masa Kini 129
- Metodologi Ragam Baru Fikih 145
  1. Revitalisasi Uṣūl Fikih saat Memproduksi Fikih Kontemporer 146
  2. Rekonsiderasi Kaidah Fikih dalam Membuat Legitimasi Hukum 158
- Reaktualisasi Maṣlaḥah dan Maqāṣid al-Syarī'ah terhadap Produk Ijtihad Fikih Kontemporer 171
  1. Maṣlaḥah sebagai Nilai bagi Produk Hukum 171
  2. Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai Ruh Fikih 178

Bab V Penutup 187
- Kesimpulan 187
- Saran 190

Daftar Pustaka 193
Glosarium 209
Indeks 215
Biodata Penulis 219

Bab I
Melihat Perjalanan Fikih Lebih Dekat

Dari Fikih Klasik Hingga Fikih Kontemporer

Jika dilihat lebih cermat, kelahiran dan perkembangan peradaban Islam sedikit banyak dipengaruhi oleh kondisi sosio-politik dunia secara global saat itu. Saat Islam diturunkan di Arab pada abad 7 M, misalnya, kebiasaan bangsa lain seperti Romawi dan Persia pada waktu itu adalah melakukan peperangan demi memperluas wilayah kekuasaannya. Kebiasaan tersebut juga ditemukan pada bangsa Arab, yang dikenal dengan tribalisme.[1] Hal ini juga dilakukan oleh pemeluk Islam saat awal-awal pembentukan peradaban Islam; abad pertama Hijriah.

1 Bahkan menurut Philip K. Hitti, pada 24 S.M. Romawi sudah pernah melancarkan serangan ke daerah Arab Selatan dengan mengirim 10.000 pasukan. Namun misi ini dapat digagalkan oleh orang-orang Arab saat itu. Dengan demikian, kebiasaan mencaplok sebuah wilayah pada masa itu sudah menjadi hal lumrah. Begitu juga pada abad 7 M menjelang dan saat Islam lahir dengan masyarakatnya yang disebut dengan istilah 'Jahiliyah'. Fenomena sosial yang dikenal dengan sebutan *Ayyām al-Bīḍ* (hari-hari orang Arab) itu merupakan momentum orang-orang Arab, khususnya mereka yang berdomisili di Arab Utara untuk melakukan peperangan dengan antar suku. Lihat: Philip K. Hitti, *History of the Arabs,* terj. Cecep Lukman dan Dedi Slamet, (Jakarta: Serambi, 2014), cet. X, h. 57 dan 108 – 111. Saat Islam lahir, istilah *Ayyām al-Bīḍ* mengalami perubahan makna, yaitu hari-hari di mana bulan memasuki fase bentuknya yang sempurna sehingga menerangi malam dengan cahayanya. Fase ini terjadi pada setiap bulan Hijriyah di tanggal 13 – 15. Pada momen ini, Islam menganjurkan umatnya untuk melakukan puasa sunnah, sehingga puasa tersebut dikenal dengan puasa *Ayyām al-Bīḍ*. Lihat: Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, t.th.), juz 3, h. 23.

Hanya saja, mereka melakukannya untuk preventif saja demi mempertahankan eksistensi agama Islam itu sendiri. Kondisi sosial dengan berperang seperti itu memiliki dampak pada seperti anjuran umat Islam agar bisa memanah dan mengendarai kuda sebagaimana terekam di dalam statemen baginda Nabi.[2] Sabda tersebut secara tidak langsung menjadi pedoman hidup masyarakat muslim pada waktu itu.

Sedangkan secara politis, pada waktu itu sistem pemerintahan yang berlaku adalah sistem kerajaan dengan berpusat pada satu orang pemimpin yang menguasai seluruh daerah yang sudah ditaklukannya. Ini tidak hanya terjadi pada kedua bangsa tadi, tapi juga pada umat Islam, yang waktu itu pemimpinnya adalah baginda Nabi sendiri. Hanya saja, pada masa Nabi belum ada nama sistem pemerintahan yang disematkan secara formal. Namun praktiknya, kehidupan bernegara dengan mentaati pemimpin dan aturan yang telah disepakati sudah dapat terlihat pada saat itu juga. Nabi berinisiatif membuat semacam kontrak politik, yang selanjutnya dikenal dengan piagam madinah,[3] mengenai tata kehidupan bersama di

2 Sebenarnya cukup banyak hadis yang secara spesifik menganjurkan untuk berlatih kuda dan memanah. Namun kali ini hanya menampilkan satu riwayat hadis saja, yang disertai konsekuensi bagi yang meninggalkan kedua aktifitas ini:

وَلَيْسَ اللَّهْوُ إِلاَّ فِي ثَلاَثَةٍ: تَأْدِيبِ الرَّجُلِ فَرَسَهُ، وَمُلاَعَبَتِهِ امْرَأَتَهُ، وَرَمْيِهِ بِقَوْسِهِ وَنَبْلِهِ، وَمَنْ تَرَكَ الرَّمْيَ بَعْدَ مَا عَلِمَهُ رَغْبَةً عَنْهُ فَإِنَّهَا نِعْمَةٌ كَفَرَهَا (رواه النسائي)

"bukan termasuk hiburan (yang dianjurkan) kecuali dalam tiga perkara: seseorang melatih kudanya, bercanda dengan istrinya, dan memanah dengan busur dan anak panahnya. Barang siapa yang meninggalkan memanah setelah dia mengetahuinya karena tidak senang maka sesungguhnya dia telah mengingkari sebuah kenikmatan."

Lihat: Ahmad bin Syu'aib al-Nasāī, *Sunan al-Nasāī al-Mujtabā*, (Halb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986), juz 6, h. 223.

3 Ahmad Sukardja menyebutkan beberapa macam nama piagam Madinah yang pernah disematkan oleh para ahli sejarah: The Constitution of Medina, Charter, Treaty, Agreement, Piagam, dan al-Ṣaḥīfah. Lihat:

Madinah demi mempersatukan masyarakatnya yang terdiri dari berbagai macam golongan, sehingga terciptalah masyarakat yang sejahtera dan makmur.[4]

Islam yang awal mula lahir dan hanya berkembang di jazirah Arab, pelan tapi pasti semakin tersebar ke berbagai penjuru dunia. Fenomena ini tidak hanya menjadikan Islam sebagai agama dikenal lebih luas di belahan dunia, namun secara tidak langsung juga memperkenalkan bangsa dan budaya Arab selaku daerah asal kelahiran Islam. Sebab Islam dan Arab merupakan dua kosmologi yang berkaitan satu sama lain. Islam sebagai wahyu ilahi sering kali berkompromi dengan budaya daerah kelahirannya, bangsa Arab. Seperti mengenai model pakaian, jenis makanan, cara pengobatan, dan lain sebagainya, yang semua itu direpresentasikan langsung oleh Nabi Muhammad Saw. selaku sosok yang diutus untuk menyebarkan wahyu tersebut sekaligus sebagai pribumi bangsa Arab.[5]

Baginda Nabi sebagai sosok representasi wahyu ilahi, para pengikutnya cenderung meniru apa saja yang dilakukan dan muncul darinya. Akibatnya, antara wahyu ilahi dan budaya Arab menyatu dan bercampur dalam dirinya. Hal ini seringkali

---

Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2012), h. 2.

4 Muhammad Jamāl al-Dīn Surūr, *Qiyām al-Dawlah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah fī Hayāt Muhammad*, (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1977), h. 95.

5 Dalam hal model berpakaian, Nabi sering menggunakan jubah dan sorban, entah saat melaksanakan ibadah atau beraktifitas sehari-hari. Hal ini menjadikan ulama fikih klasik berkesimpulan bahwa memakai keduanya hukumnya *sunnah* (dianjurkan). Begitu juga mengenai kriteria makanan yang ditentukan untuk zakat Fitrah, misalnya, berupa kurma dan gandum sebagaimana terekam di dalam sabda beliau. Atau makanan yang dianjurkan untuk dikonsumsi pertama kali saat berbuka puasa adalah kurma sebagaimana dilakukan baginda Nabi. Semua itu menurut mayoritas pengikutnya dinilai sebagai wahyu ilahi yang tidak bisa ditawar. Pemikiran seperti ini lahir atas cara pandang yang menyatakan bahwa Nabi sebagai utusan pasti berprilaku atas tuntunan ilahi, sehingga tidak mungkin salah dan pantas diikuti apa adanya. Selengkapnya lihat: Yūsuf al-Qaraḍawī, *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (t.tp., Dār al-Wafā', 1990), cet. III, h. 23.

menjadi problematis ketika umat Islam mulai berekspansi ke daerah lain, yang dipastikan bertemu dan berdialog dengan budaya daerah setempat, yang budaya tersebut sering kali berbeda dengan budaya asal kelahiran Islam. Seperti pada masa ulama fikih klasik saja (abad 1-4 H),[6] saat Islam sudah tidak lagi hanya dianut oleh masyarakat Mekkah dan Madinah (selanjutnya disebut Hijaz), melainkan sudah tersebar ke seluruh jazirah Arab seperti Syam, Irak, dan Mesir, yang di antara budayanya berbeda dengan Hijaz,[7] sudah biasa terjadi perbedaan pendapat dalam memproduksi hukum Islam (fikih).

Fikih selaku normatif agama yang dihasilkan melalui usaha yang serius dalam memahami dalil-dalil syariat menjadi standar dan pedoman ekspresi keberagamaan masyarakat muslim. Mengingat hasil tersebut berasal dari manusia biasa yang cara berfikirnya dikonstruksi oleh beragam instrumen, maka sudah lumrah jika terjadi perbedaan pendapat antara satu *mujtahid* dengan *mujtahid* yang lain.[8] Perbedaan ijtihad fikih

---

6 Penentuan periodisasi semacam ini dibutuhkan untuk mempermudah dalam memetakan perjalanan fikih dari masa ke masa. Dengan demikian, terbagilah menjadi dua bagian: masa klasik dan kontemporer. Untuk masa klasik dimulai dari abad I sampai abad IV. Setelah itu sampai sekarang sudah disebut masa kontemporer. Lihat: Mustafa Said al-Khin, *Dirāsah Tārīkhiyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi,* (Suriah: al-Syirkah al-Muttaḥidah li al-Tauzī', 1984), h. 113.

7 Mengenai budaya berupa makanan pokok, misalnya. Kalau makanan pokok masyarakat Hijaz adalah gandum dan kurma, maka di Mesir makanan pokoknya roti yang ditambahi sayur-sayuran, daging, dan ikan. Oleh karena itu, Imam al-Syafi'i berkesimpulan dalam ijtihad fikihnya bahwa zakat fitrah itu berupa makanan pokok masyarakat setempat, tidak mesti kurma atau gandum sebagaimana disabdakan baginda Nabi. Kesimpulan ini diperoleh setelah Imam al-Syafi'i menimba ilmu dari Madinah, Irak, hingga Mesir, yang ketika diperhatikan makanan pokok masyarakat tiga daerah tersebut berbeda-beda. Kesimpulan ini pun diikuti oleh para pengikutnya seperti Imam al-Nawawi. Lihat: Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Rauḍah al-Ṭālibīn*, (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1991), juz 2, h. 303.

8 Dalam diskursus ilmu fikih, *mujtahid* diartikan sebagai orang yang mengerahkan kemampuannya semaksimal mungkin untuk merumuskan hukum yang berada di dalam sumber-sumber agama Islam. Term *mujtahid* memiliki sinonim berupa *faqīh*, yang bermakna orang yang memahami perkara-perkara normatif yang bersifat *furū'iyyah* sehingga mampu mencetuskan

yang terjadi pada waktu itu mencakup seluruh dimensi ajaran Islam, baik yang disebut dengan *maḥḍah* maupun yang *gair maḥḍah*.[9] Perbedaan ini dilatari banyak faktor, yang di antaranya didominasi oleh jumlah pembendaharaan hadis selaku teks agama dan kondisi sosial tempat domisili *mujtahid* tersebut.

Dampak adanya faktor pertama, kelompok *mujtahid* fikih terpecah menjadi dua macam: *Aḥl al-Sunnah* dan *Aḥl al-Ra'y*. Abu Zahrah mengatakan bahwa adanya kedua kelompok ini disebabkan ketimpangan penyebaran hadis yang terjadi pada masa itu.[10] Untuk kelompok pertama, *Aḥl al-Sunnah*, berada di Hijaz selaku daerah asal kelahiran dan tempat tinggal baginda Nabi. Oleh karena itu, koleksi riwayat-riwayat yang disandarkan kepada Nabi sangat banyak dan mudah didapat sekaligus gampang diverifikasi validitasnya. Dengan begitu, kelompok pertama ini menjadikan riwayat-riwayat tersebut sebagai sumber primer dalam menjalani ajaran agama dan cenderung mengenyampingkan pendapat pribadi. Bahkan *mujtahid* seperti Imam Malik bin Anas menjadikan tradisi masyarakat Madinah (*'amal aḥl madīnah*) sebagai salah satu sumber normatif Islam.[11]

---

aturan fikih untuk dirinya maupun orang lain. Tapi secara substansi dan tugasnya, kedua terminologi tersebut memiliki kesamaan. Lihat: Sa'di Abu Hubaib, *al-Qāmūs al-Fiqhī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1988), h. 289-290.

9 Untuk memudahkan memahami varian syariat Islam, Ibn Rusyd mengklasifikasikannya menjadi dua macam: ibadah *maḥḍah* dan *gair maḥḍah*. Macam pertama memiliki makna ajaran agama yang tidak dapat dinalar, yang berfungsi hanya sebatas relasi seorang hamba dengan tuhannya guna mendekatkan diri seperti solat, puasa, haji, dsb. Sedangkan macam kedua bermakna ajaran agama yang bisa dinalar menurut akal sehat seperti membersihkan najis, bersedekah, dsb. Lihat: Muhammad bin Ahmad bin Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (al-Qāhirah, Dār al-Hadīṡ, 2004), h. 15.

10 Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Maẑāhib al-Islāmiyyah*, (al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 248.

11 Argumen Imam Malik menjadikan *'amal ahl madinah* sebagai sumber hukum Islam adalah karena prilaku atau kebiasaan mereka tidak mungkin terlepas dari apa yang sudah pernah dilakukan baginda Nabi Muhammad semasa hidupnya. Lihat: Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Maẑāhib al-Islāmiyyah*, (al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 400.

Menurut Yasin Dutton, sebenarnya Imam Malik mengakui kemajuan intelektual di daerah lain seperti Irak namun hal itu tidak lantas menjadikan tradisi masyarakat Madinah 'kalah'. Artinya, tradisi mereka tetap layak dan pantas diprioritaskan dan menjadi sebagai sumber normatif Islam karena Madinah merupakan tempat asal dari pengetahuan-pengetahuan yang tersebar dan berkembang di Irak.[12] Pada saat itu, Irak memang menjadi daerah metropolitan terutama dari segi ilmu pengetahuan, terutama pengetahuan keislaman. Hanya saja, karena secara geografis Irak dan Hijaz cukup jauh jaraknya, koleksi riwayat yang dinisbatkan pada baginda Nabi tidak sebanyak seperti di Hijaz. Hal ini berdampak pada model penggalian hukum Islam yang dilakukan para *mujtahid* di daerah tersebut dengan memaksimalkan fungsi akal (*ra'y*) maka lahir kelompok fikih bernama *Aḥl al-Ra'y*.[13]

Sedangkan dampak dari faktor kedua di atas, membuat para *mujtahid* memiliki pertimbangan yang berbeda-beda berdasarkan pengalaman sosial daerahnya. Perbedaan yang terjadi di sini tidak mesti antara kedua kelompok fikih di atas. Melainkan bisa saja sesama *Aḥl al-Sunnah*-nya bersilang pemahaman dalam memproduksi normatif Islam. Seperti yang terjadi antara Imam Malik dengan Imam Syafi'i. Meskipun keduanya mempunyai hubungan guru dan murid, namun

12 Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law; the Qur'an, the Muwatta', and Madinah 'Amal*, terj. M. Maufur, *Asal Mula Hukum Islam; al-Qur'an, Muwaṭṭa', dan Praktik Madinah*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 83.

13 Abu Zahrah menegaskan bahwa kelompok *Ahl Ra'y* ini tetap menjadikan hadis sebagai sumber primer normatif Islam. Hanya saja, keterbatasan pembendaharaan hadis di daerah tersebut tidak sebanding dengan problematika keagamaan di sana yang sangat kompleks, yang membutuhkan kepastian hukum secepat dan sejelas mungkin, maka para *mujtahid* di sana berinisiatif dengan memberikan porsi yang lebih bagi akal guna menetapkan status hukumnya. Lihat: Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Maẑāhib al-Islāmiyyah*, (al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), h. 248. Lihat juga: Abu Ameenah Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh; Islamic Law and the Madh-habs,* (Kuala Lumpur: ASN, 2002), h. 52.

pengembaraan intelektual Imam Syafi'i yang lebih kaya menjadikannya sering kali berbeda pandangan dengan gurunya, Imam Malik.[14] Seperti kasus batas minimal waktu haid bagi seorang perempuan. Bagi Imam Malik, batas minimalnya sekali keluar atau sehari. Berbeda dengan Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa batas minimal waktu haid adalah sehari semalam.[15] Kasus haid tadi hanya contoh kecil dari sekian kasus-kasus fikih yang seringkali terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih.

Pada era selanjutnya, setiap *mujtahid* fikih memiliki masing-masing pengikut, sehingga lahir apa yang disebut dengan *maẑhab*. Kemunculan komunitas normatif Islam bernama *maẑhab* ini memiliki corak dan karakter pendapat fikih yang berbeda-beda merupakan poros utama akan keragaman ekspresi keberagamaan masyarakat muslim. Artinya, pemahaman seorang *mujtahid* terhadap sumber-sumber syari'at menjadi pedoman dalam membentuk praktik-praktik sosial. Pendapat mereka terafiliasi dalam komunitas tersebut sehingga menjadi model para pengikutnya dalam menjalani aktifitas sehari-hari. Karena Islam sebagai agama yang mengatur seluruh dimensi kehidupan, demikian pula pendapat para *mujtahid* itu selaku

14 Di dalam buku yang ditulis pusat riset pengetahuan Kuwait dinyatakan bahwa riwayat intelektual Imam Malik hanya dilakukan di Madinah saja. Berbeda dengan Imam Syafi'i yang berkelana dari satu daerah ke daerah lain. Daerah-daerah yang pernah disinggahi itu telah membentuk kerangka berfikir Imam Syafi'i sehingga pemikiran ijtihad fikihnya seringkali berbeda dengan Imam Malik selaku gurunya. Lihat: Waḥdah al-Baḥṡ al-Ilmī, *al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah al-Arba'ah*, (Kuwait: Idārah al-Ifta', 2015), h. 59.

15 Bahkan Imam al-Syafi'i sampai melakukan metode *istiqra'*; penelitian lapangan dengan mengajukan pertanyaan ke beberapa perempuan sebagai sampelnya untuk memastikan kebiasaan perempuan secara umum pada waktu itu, guna menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan dirinya terkait batas minimal haid seorang perempuan ketika di Mesir. Berbeda dengan Imam Malik yang hanya sekedar mengandalkan kebiasaan masyarakat Madinah mengenai hal itu. Lihat: Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, t.th.), juz 1, h. 617.

pewaris sabda Nabi,[16] maka setiap tindak-tanduk seorang muslim dalam mengarungi kehidupan harus mempunyai legitimasi dari agamanya yang sudah diformulasikan oleh para *mujtahid*.

Pada tahap ini, fikih menjadi instrumen yang mampu menciptakan pola interaksi sosial di masyarakat berdasarkan ajaran Islam. Dalam teori hukum modern yang digagas oleh Roscoe Pound, keberadaan fikih memiliki fungsi hukum yang disebut dengan *social engineering* (rekayasa sosial), yaitu sarana untuk melakukan perubahan-perubahan sosial demi mencapai format ideal yang dicita-citakan. Untuk fungsi jenis ini, hukum tidak melakukan pemecahan masalah yang terjadi di masyarakat, melainkan berkeinginan untuk menimbulkan perubahan-perubahan anggota masyarakat. Sebagai sarana *social engineering,* hukum tidak hanya lagi mengatur perbuatan per-individu anggota masyarakat, lebih dari itu relasi antar anggota juga menjadi orientasinya. Jadi hukum diproyeksikan untuk menjangkau kehidupan sosial di masa yang akan datang.[17]

Untuk konteks fikih, yang statusnya merupakan kumpulan normatif Islam, masyarakat muslim Arab pada masa klasik dulu menjadikannya sebagai pedoman dalam menjalani ajaran agama. Tidak hanya ajaran yang berkaitan antara hamba dengan Tuhannya, namun juga yang berkaitan antara sesama manusia.

---

16 Para *mujtahid* selaku orang-orang pilihan yang dianugerahi kelebihan dalam memahami teks-teks agama dijuluki sebagai pewaris para Nabi oleh Nabi Muhammad. Sebagaimana sabdanya yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidzi di dalam Sunan-nya yang berbunyi:

العلماء ورثة الأنبياء.

Syekh al-Mubārakfūrī menyatakan bahwa pemilihan diksi *anbiyā'* pada hadis tersebut ditujukan untuk mengakomodir diksi *al-rusul* selaku sinonimnya yang memiliki makna lebih spesifik. Lihat: Muhammad Abd al-Rahman al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwaẑī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), juz 7, h. 376.

17 Roscoe Pound, *Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence*, (Harvard: Law Review, 1911), h. 7.

Apalagi pada masa tersebut merupakan masa keemasan peradaban Islam, para cendikiawan muslim berlomba-lomba merumuskan bangunan metodologi dan konsep dasar di dalam setiap disiplin ilmu keislaman, termasuk ilmu fikih. Pada masa itulah orang yang disebut dengan *mujtahid muṭlaq/ mustaqil* banyak bermunculan.[18] Hanya saja tidak semua rumusan metodologi tersebut terwariskan sehingga tidak bisa sampai pada kita hari ini. Hanya tersisa empat varian model metodologi yang bertahan dan berkembang hingga hari ini.

Warisan metodologi yang empat itu, yang akrab dikenal dengan *maẑhab* berhasil mempertahankan eksistensinya dalam rentang masa yang cukup panjang merupakan hasil kerja keras para pengikutnya dengan mengembangkan metodologi yang dibuat oleh masing-masing Imam *mujtahid*. Pengembangan itu diejawantahkan melalui karya-karya, baik yang membahas dari sisi metodologis yang disebut dengan ilmu *Uṣūl Fiqh* maupun dari sisi produk ijtihadnya yang dikenal dengan ilmu Fikih. Hanya saja karya-karya tersebut, khususnya karya yang berisikan produk ijtihad cenderung dibaca dengan tanpa melihat konteks zaman penulisannya. Model pembacaan dan pemahaman seperti itu oleh Sahal Mahfudh disebut dengan bermazhab secara *qaulī*, yaitu mengamini dengan apa adanya atas setiap pemikiran fikih yang tertuang di dalam kitab-kitab kuning, yang kondisi para pengarang kitab tersebut sudah terjadi kesenjangan waktu dengan saat ini.[19]

---

18 Selama ± 3 abad itu Islam sedang mengalami perkembangan yang sangat pesat, terutama dalam hal keilmuan -termasuk fikih. Iklim keilmuan seperti ini menjadikan generasi pada masa itu banyak melahirkan sosok ulama yang disebut sebagai *mujtahid muṭlaq/ mustaqil*, yaitu seseorang yang secara mandiri mampu membuat metode dalam memahami teks-teks agama, sehingga terciptalah format produk hukum yang seringkali berbeda dengan yang lain. Lihat: Muhammad bin al-Hasan bin al-'Arabī, *al-Fikr al-Sāmmī fi Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), juz 1, h. 519.

19 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial,* (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. xxxviii.

Dampak dari model bermazhab seperti itu adalah seringkali kewalahan memberikan kepastian hukum terhadap problematika keagamaan masa kini. Oleh karena itu dibutuhkan model bermazhab baru demi mengindahkan aforisma bahwa ajaran Islam akan senantiasa relevan di setiap masa dan tempat. Maka, Sahal Mahfudh menawarkan cara beragama yang disebut dengan bermazhab secara *manhaji*[20], yakni memahami kitab-kitab kuning secara kontekstual dengan mengaplikasikan kaidah *uṣūl fiqh* dan kaidah-kaidah *fiqhiyyah* serta melalui integrasi *'illat* hukum dan hikmah hukum.[21] Dengan demikian, masalah-masalah sosial yang acapkali mencari legitimasi agama bisa ditemukan. Masyarakat tidak perlu khawatir lagi akan aktifitas yang dilakukan karena sudah mengetahui status hukumnya.

Masalah-masalah sosial yang ditemukan Sahal Mahfudh memang cukup kompleks. Jika masih tetap mempertahankan model bermazhab secara *qaulī*, akan berdampak pada stagnansi keberagamaan sehingga masalah-masalah keagamaan yang ada di masyarakat tidak akan kunjung dapat diselesaikan. Bahkan masyarakat berpotensi akan semakin terpuruk akibat

20 Wacana bemazhab secara *manhaji* ini juga sudah pernah disepakati di dalam forum Musyawarah Nasional di Lampung pada tahun 1992 yang diadakan oleh ormas Nahdlatul Ulama (NU). Wacana ini merupakan refleksi para kiai atas tradisi Bahtsul Masail yang ada di dalam tubuh NU, yang seringkali melakukan *mauqūf* (menangguhkan jawaban status hukum) akibat model pembacaannya terhadap kitab-kitab klasik yang cenderung tekstual. Oleh karena itu, di dalam keputusan Munas tersebut, tepatnya pada poin 3 dan 4 pada sub bab Prosedur Penjawaban Masalah di pembahasan Sistem Pengambilan Keputusan Hukum Dalam Bahtsul Masail di Lingkungan Nahdlatul Ulama menyatakan: (3) dalam kasus tidak ada qaul/wajh sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur ilhāqul masāil bi naẓāirihā secara jama'i oleh para ahlinya, (4) dalam kasus tidak ada qaul/wajh sama sekali dan tidak mungkin dilakukan ilhaq, maka bisa dilakukan istinbāṭ jamā'i dengan prosedur bermazdhab secara manhaji oleh para ahlinya. Berhubung tidak ditemukan dokumen keputusan tersebut, melainkan hanya terdapat di website umum, silakan lihat: https://www.laduni.id/post/read/30492/sistem-pengambilan-keputusan-hukum-dalam-bahtsul-masail-di-lingkungan-nahdlatul-ulama.html diakses pada 4 Oktober 2020.

21 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial,* (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. Iiv.

masalah keagamaan yang semakin menggunung. Atas realitas seperti ini, sekaligus sebagai implementasi dari gagasannya di atas, Sahal Mahfudh kemudian merumuskan konsep bernama Fiqh Sosial.[22] Konsep ini diupayakan menjadi jalan alternatif untuk memecahkan masalah-masalah keagamaan, terutama di bidang perekonomian. Penggunaan bank konvensional, kewajiban zakat, dan program KB merupakan contoh kasus yang berhubungan erat dengan kemajuan ekonomi,[23] sekaligus menjadi sorotan Sahal Mahfudh dalam mengimplementasikan konsepnya itu.

Begitu juga yang dialami Yūsuf al-Qaraḍawī ketika melihat kondisi masyarakat muslim di Eropa. Sebagaimana lumrah diketahui bahwa Eropa merupakan daerah yang penduduknya didominasi oleh non-muslim. Negara-negara di sana menganut sistem sekuler, yaitu sistem pemerintahan yang memisahkan urusan publik (negara) dengan urusan privat (agama). Kendati demikian, masyarakat muslim yang berdomisili di sana tetap harus mentaati aturan negara yang berlaku. Namun hal itu menjadi dilema sebab dalam beberapa perkara akan menabrak pendapat jumhur *fuqaha'* klasik. Seperti kasus memilih pemimpin non-muslim, warisan berbeda agama, mayat muslim dikubur di pemakaman non-muslim, dan lain sebagainya.[24]

---

22 M. Amin Abdullah dkk., *Metodologi Fiqh Sosial; dari Qouli menuju Manhaji*, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2015), h. 68.

23 Khusus mengenai program KB memang pada dasarnya hanya persoalan strategi pasutri menghasilkan keturunan. Namun jika ditarik ke spektrum yang lebih jauh, maka masalah keturunan juga menyentuh persoalan ekonomi. Jika orang tua hanya sebagai petani, misalnya, yang penghasilannya seringkali pas-pasan, sedangkan semangat untuk memiliki keturunan begitu membara. Kedua kondisi ini seringkali tumpang tindih sehingga membuat stabilitas keluarga goyah dan retak. Oleh karena itu, diperlukan strategi agar keduanya berjalan seirama demi menjaga keutuhan dan keharmonisan sebuah keluarga, maka program KB oleh Sahal dinilai sebagai solusi yang jitu untuk itu. Lihat: Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: Pusat FISI, 2016), h. 97.

24 Contoh kasus lain yang menimpa pada masyarakat muslim yang hidup di Eropa bisa lihat: Yūsuf al-Qaraḍawī,, *fi Fiqh al-Aqalliyyah al-Muslimah*,

Melihat fenomena seperti itu, Yūsuf al-Qaraḍawī menggagas konsep baru fikih yang disebut dengan *Fiqh al-Aqalliyyah* (Fikih Minoritas).[25] Konsep ini, dalam beberapa kasusnya, merupakan formulasi produk ijtihad fikih ulama minor yang diproyeksikan bagi kondisi yang dihadapi masyarakat minoritas muslim sebagaimana beberapa kasus di atas. Karena bagaimana pun kondisinya, kehidupan mereka tetap harus berlangsung dengan mematuhi aturan tempat tinggal mereka. Ini di satu sisi. Di sisi yang lain, mereka masih dituntut melaksanakan ajaran agama yang dianutnya. Dua kondisi yang melekat di dalam tubuh masyarakat muslim itu, yang saling tarik-menarik mesti didamaikan melalui cara yang jitu dan tepat. Sehingga mereka selaku warga negara sekaligus kaum beragama bisa menjalankan semua kewajibannya dalam satu waktu sekaligus.

Termasuk apa yang dilakukan Wahbah al-Zuḥailī ketika mempertegas aturan pakem mengenai kriteria kondisi darurat yang sudah diformulasikan oleh para ulama fikih. Penegasan itu diperlukan mengingat aktifitas masyarakat muslim hari ini sangat beragam, sehingga seringkali menegoisasi norma agama yang sudah ditetapkan dengan dalih kondisi mendesak (*ḍarūrah*). Kasus seperti memanfaatkan fasilitas *rukhṣah* dengan

---

(al-Qāhirah: Dār al-Syuruq, 2001), h. 61.

25 Sebenarnya kalau dirunut berdasarkan tahun, penggagas pertama konsep *Fiqh al-Aqalliyyah* bukan Yūsuf al-Qaraḍawī, melainkan Ṭaha Jābir al-'Alwanī melalui lembaganya bernama Fiqh Council of North America (FCNA) pada tahun 1994. Hanya saja gagasan dia tidak sampai pada memproduksi fatwa fikih sedetail Yūsuf al-Qaraḍawī,. Ṭaha Jābir di dalam bukunya, *Toward a Fiqh for Minorities* sekedar memaparkan kondisi sekaligus argumentasi mengapa konsep ini perlu dirumuskan secara matang. Sebab tidak cukup jika hanya berpegangan pada ketentuan kondisi darurat sebagaimana telah dirumuskan oleh ulama fikih klasik. Kondisi yang dihadapi masyarakat minoritas muslim sangat kompleks. Tidak sekedar mengenai ibadah saja, tapi juga akidah dan ahlak. Oleh karena itu dibutuhkan format fikih baru yang lebih relevan bagi kehidupan mereka. Lihat: Ṭaha Jābir al-'Alwanī, *Toward a Fiqh for Minorities*; *Some Basic Reflections*, (Richmond: International Institute of Islamic Thought, 2003), h. x.

menggeser pelaksanaan waktu kewajiban yang sudah ditentukan dengan disebabkan menghadiri acara pernikahan dan wisuda misalnya, meminum khamr dengan niat menghormati tamu, perbuatan keji (zina) dianggap hal biasa dengan alasan sudah menjadi budaya,[26] mengadakan *solawatan* di tempat ibadah agama lain sebagai implementasi dari sikap toleransi, curang di saat ujian sekolah, dan lain sebagainya, merupakan contoh masalah keagamaan yang seringkali dijustifikasi sebagai kondisi darurat.

Banyaknya kasus seperti itu memerlukan konfirmasi kembali terhadap kriteria kondisi darurat yang sesuai standart norma agama. Sebab meskipun Islam menyongsong slogan kemudahan dan keringanan bagi pemeluknya, akan tetapi di satu sisi Islam juga sudah menentukan garis halal dan haram, batasan boleh tidaknya mengerjakan sesuatu. Maka semestinya batasan itulah yang menjadi pijakan dalam melakuka aktifitas sehari-hari, bukan mengikuti pertimbangan pribadi sehingga dengan cepat menilai sebuah keadaan sebagai kondisi darurat. Atas dasar itu, Wahbah al-Zuḥailī menciptakan konsep bernama *Fiqh al-Ḍarūrah*.[27]

Ketiga tokoh di atas merupakan contoh ahli fikih kontemporer yang merasa resah terhadap kondisi yang menimpa pada masyarakat muslim di berbagai belahan dunia. Kondisi yang dapat tergolong baru mengharuskan mereka berfikir keras untuk mencari solusi alternatif namun tetap sesuai batasan koridor agama. Dalam berijtihad ahli fikih kontemporer

---

26 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, h. 8.

27 Namun secara istilah al-Zuḥaili memang tidak menggunakan terma *Fiqh al-Ḍarūrah* dalam menamakan kitabnya, melainkan *Naẓariyah al-Ḍarūrah*. Kendati demikian, secara substansi dan orientas bahasan di kitab tersebut secara spesifik membahas kondisi darurat di dalam aturan fikih. Maka dari itu sudah tepat kiranya jika konsep tersebut juga dinamakan *Fiqh al-Ḍarūrah*. Lihat: Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, h. 7.

seringkali mempertimbangkan realita yang dihadapi. Mereka tidak mencukupkan diri untuk hanya terpaku pada teks fikih warisan ulama terdahulu,[28] yang secara tekstual dijadikan alat untuk memecahkan masalah kekinian. Tuntutan kondisi akan hal itu tidak lantas berupaya menghilangkan kontribusi produk fikih lama itu. Justru produk tersebut senantiasa menjadi acuan dan perbandingan dalam memproduksi fikih zaman sekarang.

Begitu juga yang dilakukan para cendikiawan muslim pada dekade berikutnya yang tampak mengikuti jejak ketiga ahli fikih tadi dalam menyikapi problematika keagamaan dengan membuat konsep baru dalam bidang fikih. Di antaranya adalah fikih perempuan,[29] fikih agraria,[30] fikih kebangsaan,[31]

28 Istilah 'ulama terdahulu' muncul akibat adanya perbedaan pendapat mengenai batasan periode klasik dan kontemporer. Menurut Basri Na'li, permulaan masa kontemporer terdapat empat macam pendapat: (1) dihitung setelah tahun 350 H/ 929 M, (2) dimulai sejak tahun 656 H/ 1256 M, (3) dihitung dari tahun 1287 H/ 1871 M, (3) dimulai sejak tahun 1355 H/ 1937 M. Basri memilih pendapat terakhir sebagai pendapat terkuat. Penulis pun menyetujui pilihan Basri tersebut. Maka istilah tadi dimaksudkan untuk masa sebelum masa kontemporer. Selengkapnya lihat: Basri Na'li, *Tipologi Metode Ijtihad Fikih Kontemporer,* Jurnal al-Hurriyah, Vol. 01, No 02, Juli – Desember 2016, h. 246-247.

29 Topik ini sudah banyak dibahas oleh cendikiawan muslim di dalam karyanya. Di antaranya adalah Nasaruddin Umar, Quraish Shihab, Husein Muhammad dan Ali Mustafa Yaqub. Hanya saja, pembahasan mereka terbatas pada satu dua isu yang berkaitan dengan keperempuanan. Kemudian muncul Farid Nu'man Hasan yang membahasnya lebih komprehensif dan aktual. Lihat: Farid Nu'man Hasan, *Fiqih Perempuan Kontemporer*, (Depok: Gema Insani, 2019).

30 Bisa dibilang Muhammadiyah merupakan kelompok pertama yang mempopulerkan jenis fikih ini melalui Majelis Tarjihnya. Berhubung jenis fikih ini masih dalam proses pematengan, maka penulis belum bisa membaca literatur yang membahasnya secara utuh. Namun di website-nya sudah dijelaskan secara singkat latar belakang kelahiran jenis fikih ini. Lihat: http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/18516.html diakses pada tangga 10 Oktober 2020.

31 Sebagai respon atas sebagian kelompok Islam yang menjudge bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia ini termasuk negara *kufr* karena tidak menerapkan hukum Islam, begitu juga ideologi bangsa ini oleh mereka dinilai sebagai *ṭāgūt* (sesat), maka lahirlah konsep ini demi memantapkan pilihan negara ini untuk tidak menjadi sebagai negara agama, termasuk negara

fikih difabel,[32] fikih kedokteran,[33] fikih wabah,[34] dan lain sebagainya.[35] merupakan contoh konsep baru fikih sebagai respon akan permasalahan-permasalahan keagamaan pada masa kontemporer. Fenomena ini berkonotasi seolah-olah kasus-kasus di dalam literatur klasik banyak yang tidak relevan lagi, sehingga diperlukan konsep baru yang lebih aktual dengan kondisi saat ini. Meskipun, jika dikaji lebih mendalam, produk dari konsep-konsep tersebut tidak sepenuhnya baru. Masih

(berasaskan) Islam, sehingga penduduk NKRI yang beragama Islam tidak perlu ragu untuk mematuhi aturan negara. Lihat: M. Mubassyarum Bih, *Fikih Kebangsaan; Merajut Kebangsaan di Tengah Kebhinnekaan*, jilid 1, (Kediri: Lirboyo Press, 2018).

32 Konsep ini hendak menawarkan terobosan baru bagi komunitas difabel. Mengingat ahli fikih terdahulu belum membahasnya secara detail, maka konsep ini dirumuskan lebih lengkap agar komunitas ini tidak hanya dikenakan beban *taklīf* tapi tidak disertai pedoman beragama yang solutif sehingga mereka semakin tampak termarginalkan. Lihat: Ro'fah dkk., *Fikih (Ramah) Difabel,* (Yogyakarta: Q-Media, 2015).

33 Ilmu pengobatan dan kedokteran yang semakin berkembang beriringan dengan pertanyaan bagaimana agama memandang hal-hal yang berkaitan dengan itu. Realita berupa ilmu dan praktik pengobatan masa sekarang cukup jelas mengalami perbedaan yang signifikan dengan masa dulu. Dan agama sebagai basis utama kehidupan manusia, khususnya umat Islam, memiliki tanggung jawab untuk memberikan penegasan hukumnya. Dalam konteks inilah konsep ini lahir. Lihat: Endi Muhammad Astiwara, *Fikih Kedokteran Kontemporer*, (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2018).

34 Di tengah kondisi pandemi seperti hari ini, masyarakat muslim menemukan beberapa kasus yang problematis sehingga mesti diselesaikan dan ditemukan legitimasi agamanya. Tidak hanya mengenai perkara-perkara *maḥḍah*, melainkan yang *gair maḥḍah* pun juga ikut terdampak. Oleh karena itu dibutuhkan uraian yang gamblang dan jelas dalam menyelesaikan persoalan ini. Lihat: M. Abduh al-Manar dkk., *Fiqh Wabah; Panduan Syariah, Fatwa Ulama, Regulasi Hukum, dan Mitigasi Spiritual*, (Depok: Hutamedia, 2020).

35 Ragam fikih yang disebutkan di atas berbeda dengan ragam fikih seperti fikih *'ibādah*, fikih *mu'āmalah*, fikih *munākahat*, fikih *siyāsah*, fikih *jināyah*, dsb. Perbedaan yang paling mencolok adalah dari sisi motif penamaan dan orientasi antara kedua model ragam tersebut. Pada ragam model kedua ini hanya sekedar pembidangan bab-bab fikih yang lebih spesifik sebagaimana tertera di dalam literatur fikih lama. Maka dari itu, topik pembahasannya masih seperti apa yang tertera di dalam literatur tersebut. Dengan demikian, agak susah dan kurang tepat kiranya untuk memasukkannya ke dalam pembagian macam fikih kontemporer.

banyak juga produk dari konsep tersebut yang mengutip warisan produk fikih lama.

Kemunculan konsep baru fikih seperti di atas tidak menutup kemungkinan akan menjadi kebiasaan baru dalam setiap menyikapi masalah keagamaan. Ini tentu menjadi angin segar bagi iklim keilmuan Islam karena sudah memperkaya sekaligus mengembangkannya, terutama dalam disiplin ilmu fikih. Masyarakat muslim akan dipermudah menemukan jawaban atas permasalahan yang dihadapi dengan cukup membaca satu literatur berdasarkan topiknya, yang sudah memuat berbagai kasus dengan disertai kepastian hukumnya. Tapi fenomena ini mesti berbanding lurus dengan nilai dan kualitas rumusan konseptual yang hendak diformulasikan. Termasuk pada ragam fikih kontemporer, yang disebut dengan konsep baru fikih itu bisa saja mempunyai kesamaan dan/atau keterhubungan antara bagian-bagian rumusan konseptualnya. Pada bagian epistemnya,[36] misalnya, selaku bagian inti sekaligus signifikan dari sebuah pengetahuan, patut diteliti untuk memastikan perbedaannya dengan konsep yang lain.

Begitu juga sekalian untuk menemukan perbedaan yang paling mencolok antara fikih kontemporer dengan fikih klasik, khususnya pada tataran epistemologinya. Menurut Azhar, fikih klasik mempunyai lima bentuk epistem: (1) pada tataran kerangka berpikirnya berhaluan teologi – ilahiah – metafisis, (2) literatur Islam klasik bernuansa normatif – bayani, (3) wacana keislaman klasik cenderung lebih fokus pada moralitas personal, belum bertransformasi ke wilayah sosial, (4) keilmuan Islam

36 Sebagaimana maklum diketahui bahwa sebuah disiplin ilmu mesti mengandung tiga komponen utama: ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Ketiga komponen tersebut merupakan syarat peralihan suatu pengetahuan menjadi sebuah disiplin ilmu. Kendati demikian, syarat ini juga bisa diterapkan pada sebuah rumusan konseptual yang baru (termasuk dalam fikih) guna menguji kemapanan dan kekokohan konsep tersebut. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), h. 10.

klasik relatif bersifat monodisiplin, belum multidisiplin, (5) khazanah keilmuan Islam masa lampau seringkali didominasi oleh kondisi sosio-politik era sebelumnya, sehingga ajaran atau cerita-cerita kenabian masih beraroma kekerasan seperti mengenai senjata dan peperangan.[37] Epistem fikih klasik ini penting diketahui untuk mempertegas perbedaannya dengan epistem fikih kontemporer yang hendak diuraikan nanti, sehingga dapat dipastikan independensi antara kedua diskursus keilmuan ini.

Dengan demikian, buku ini akan membicarakan seputar spektrum ini. Dengan memilih tajuk: Epistemologi Fikih Kontemporer, yang hendak berupaya menelusuri cara dan alat analisa yang digunakan dalam memproduksi hukum Islam pada masa sekarang. Ini untuk menepis asumsi bahwa fikih kontemporer dengan segala variannya hanya sibuk memperindah bungkusnya saja, sedangkan isinya biasa-biasa saja. Artinya, (jangan-jangan) para penggagas konsep fikih yang tampak baru itu sekedar memperbaharui terminologi demi menyesuaikan topik agar lebih spesifik dan simpel, sedangkan produknya masih didominasi oleh warisan produk fikih lama yang berpotensi masih belum bisa memberikan jawaban hukum yang alternatif dan solutif atas permasalahan kontemporer. Oleh karena itu, dengan meneliti epistem-nya, maka permasalahan tersebut akan bisa terungkap.

Menyoal Fikih Kontemporer; Urgensi Konsep Baru Fikih?

Sebelum jauh menyentuh pembahasan topik ini, terdapat beberapa permasalahan penting yang patut diidentifikasi sekaligus menjadi sebagaimana berikut ini: *Pertama*, masyarakat muslim hari ini cenderung menerima warisan produk fikih

37 Muhammad Azhar, "Epistemologi Islam Kontemporer Sebagai Basis Fikih Kebinekaan", dalam Wawan Gunawan Abdul Wahid dkk. (ed), *Fikih Kebinekaan*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), h. 103 -104.

lama dengan sikap aksiomatik. Bahkan tak sedikit yang memposisikannya setara dengan nas. Oleh karena itu, ketika ada pendapat yang tampak baru yang seolah-olah berlawanan dengan pendapat mayoritas yang dipilih maka tak jarang untuk menyalahkan pendapat tersebut. Padahal, bisa saja pendapat tersebut sebenarnya masih sama-sama produk fikih lama hanya saja kurang populer, atau bisa jadi pendapat tersebut lebih cocok dan tepat dengan kondisi daerah masyarakat muslim yang lain.

Kedua, produk fikih warisan ulama terdahulu patut ditimang-timang kembali posisi dan relevansinya di masa kontemporer hari ini. Mengingat adanya kesenjangan waktu dan tempat sehingga tak sedikit dari produk tersebut yang tidak cocok untuk diterapkan, entah di dunia Timur maupun Barat selaku tempat domisili masyarakat muslim saat ini. Tentu ini bukan pekerjaan yang mudah sehingga tidak perlu buru-buru untuk merevisi dan mereaktualisasi produk tersebut. Namun setidaknya dengan adanya kesadaran akan realitas tersebut bisa melahirkan toleransi dan kebijaksanaan ketika mendapati pendapat yang bertentangan dengan pendapat mayoritas.

Ketiga, pola berfikir dan ijtihad fikih kontemporer cenderung bersifat menunggu adanya kasus baru kemudian dicarikan legitimasi agamanya (induktif). Ini sebagaimana pengalaman Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, Wahbah al-Zuḥailī, dan ahli fikih kontemporer lainnya. Ini relatif berbeda dengan ahli fikih sebelumnya yang membuat semacam buku panduan yang memuat aturan-aturan fikih. Buku ini, meskipun tidak semuanya, bukan bersifat respon atas sebuah fenomena sosial layaknya apa yang dilakukan ketiga tokoh tadi. Kemudian mereka berinisiasi untuk merumuskan konsep baru fikih sesuai dengan topik permasalahan yang memuat metodologi sekaligus produk fikihnya.

Keempat, keberadaan ragam konsep baru fikih kontemporer patut diapresiasi. Sebab itu membuktikan kalau

Islam merupakan agama yang tetap bisa eksis dan mampu beradaptasi dengan perkembangan zaman. Namun tak sedikit dari ragam tersebut yang terlalu semangat menggaungkan istilah atau namanya dulu, sedangkan metode dan produknya masih dalam proses pematangan. Dengan begitu, setiap ragam fikih kontemporer yang lahir perlu ditelaah dan dikaji untuk memastikan metode dan produknya sudah sesuai dengan kualifikasi fikih kontemporer. Hal ini tentunya juga berbanding lurus dengan kapasitas penggagasnya. Konsep baru fikih yang dirumuskan seyogyanya lahir dari seorang ahli fikih yang memang berkompeten di bidang ini.

Dari uraian di atas, kemudian terdapat pertanyaan besar berupa: apa itu fikih kontemporer dan bagaimana epistemologinya yang direpresentasikan oleh Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, Wahbah al-Zuḥailī? Dari pokok masalah ini kemudian lahir pertanyaan lainnya seperti bagaimana rumusan konsep baru fikih yang digagas Sahal Mahfudh? Bagaimana rumusan konsep baru fikih yang digagas Yūsuf al-Qaraḍawī? Bagaimana rumusan konsep baru fikih yang digagas Wahbah al-Zuḥailī?

Agar arah kajian ini tidak melebar, studi ini difokuskan pada konsep baru fikih kontemporer yang digagas oleh Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī. Pemilihan ketiga tokoh ini berdasarkan pertimbangan struktur pengetahuan ketiga konsep tersebut yang bisa dibilang sudah mapan, terutama pada tataran metodologisnya yang sangat matang sehingga produk ijtihad yang dihasilkan relatif baru dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Ini berbeda dengan terma-terma fikih baru yang lain yang masih sering dipersoalkan struktur pengetahuannya, terutama dari sisi metodologisnya -bahkan ada yang masih proses perumusan seperti fikih agraria.

Selain itu, dari sisi waktu kelahiran ketiga konsep tersebut dapat dibilang hampir bersamaan, yaitu menjelang penghujung abad 20 M. Jadi dapat dikatakan kalau ketiga konseptor itu merupakan *founding fathers* rumusan konsep baru fikih pada masa kontemporer ini. Maka dengan menelusuri epistem dari konsep ketiga ahli fikih tadi dapat menjadi pijakan sekaligus representasi akan model fikih kontemporer dengan segala ragam formatnya pada masa-masa selanjutnya. Serta, setidaknya melalui konsep dari ketiga ahli fikih dengan asal daerah yang berbeda-beda juga menjadi indikator bahwa masyarakat muslim hari ini, di mana pun berada sedang cenderung mengalami problematika keagamaan yang tidak ditemukan pada masa ahli fikih terdahulu.

Urgensi Melacak Epistemologi Fikih Kontemporer

Secara umum, sasaran utama studi ini ialah melacak rumusan epistemologi konsep baru fikih pada masa kontemporer. Dengan menjadikan tiga konsep yang digagas ketiga ahli fikih kontemporer sebagai objek utama kajian ini guna menemukan pijakan sekaligus cara fikih kontemporer meresepon sebuah permasalahan kemudian memproduksi status hukumnya. Hal ini mengingat posisi ketiga konsep tersebut muncul lebih awal sehingga menjadi inspirasi bagi ragam konsep baru fikih yang lain. Dengan menelusuri epistem ketiga konsep tersebut, maka akan menjadi basis awal untuk mengetahui produk dan kinerja seluruh varian fikih kontemporer tersebut, baik yang sudah maupun yang akan lahir di masa akan datang.

Adapun secara teoritis, studi ini hendak memperkaya diskursus fikih selaku normatif Islam yang relatif lebih cepat berkembang daripada disiplin ilmu keislaman yang lain. Adanya fikih kontemporer sebagai penampilan fikih yang lebih aktual dan relevan ketimbang fikih lama dapat menjadi bukti akan perkembangan disiplin ilmu ini. Namun, mengingat

fikih kontemporer memiliki banyak ragam, maka diperlukan kajian untuk menelusuri epistem yang menjadi kekhasan fikih kontemporer sekaligus pembeda dengan corak fikih masa sebelumnya, sehingga dari sekian varian fikih yang lahir hari ini dapat dipastikan untuk disebut sebagai bagian dari fikih kontemporer. Mengetahui epistem sebuah pengetahuan merupakan hal penting guna dapat membedakan dengan pengetahuan lainnya -sekalipun ada kesamaan dari segi namanya. Karena pada tataran epistem lah selaku aspek struktur pengetahuan yang memiliki cakupan asal usul, sifat, kaedah, dan batasan, sehingga aspek ini menjadi komponen utama untuk memproduksi dan melajukan roda pengetahuan, termasuk fikih kontemporer.

Dengan demikian, pada tataran praksisnya, manfaat dari studi ini dapat menjadi pijakan bagi para ahli fikih masa sekarang saat hendak merumuskan konsep baru fikih sebagai respon atas problematika keagamaan hari ini. Selain itu juga, manfaat lainnya adalah bisa menjadi pengingat bahwa membuat konsep baru untuk mendukung perkembangan fikih kontemporer bukan pekerjaan yang mudah. Hal tersebut membutuhkan keseriusan, kesungguhan, dan kecermatan untuk mencapai tujuan itu. Sebab fikih selaku aturan normatif akan menjadi rujukan sekaligus pedoman umat Islam dalam menjalankan ajaran agamanya. Maka produk fikih, khususnya pada era kontemporer ini mesti memiliki kualifikasi yang jelas demi bisa mengakomodir keinginan syariat dan kebutuhan umat.

Menyorot Perkembangan Fikih Kontemporer

Mengingat studi ini terdiri dari dua variabel, yaitu fikih kontemporer dan ketiga tokoh dengan masing-masing konsepnya, maka untuk menelusuri kajian pustaka yang sudah diteliti sebelumnya akan dikelompokkan menjadi dua bagian sebagaimana jumlah variabel tersebut. Ini demi memudahkan

pemetaan sekaligus menegaskan posisi studi ini di antara studi-studi sebelumnya. Pada bagian pertama, studi tentang fikih kontemporer selaku topik kekinian yang berhasil menarik perhatian banyak pihak, terutama para cendikiawan muslim untuk menelaah dan mengkajinya. Studi tersebut antara lain:

Sri Lum'atus Sa'adah, *Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer; Sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melalui Metode Double Movement*.[38] Tulisan ini hendak memberikan opsi dalam memproduksi hukum Islam pada masa kontemporer hari ini dengan metode yang dicetuskan Fazlur Rahman bernama *Double Movement*. Metode ini, sebagaimana penuturan pencetusnya, merupakan cara baru yang belum pernah ditemukan dan dilakukan oleh para ahli fikih masa klasik. Melalui cara ini, maka nas yang sangat terbatas itu tetap bisa dihadapkan dengan realitas modern. Persoalan-persoalan baru yang muncul akan mudah ditemukan kepastian hukumnya. Dengan demikian, hukum Islam tetap bisa diaktualkan bagi kondisi yang jauh berbeda dengan awal-awal kelahirannya. Pada tahap ini lah fikih kontemporer mulai menemukan identitasnya, yang berbeda dengan fikih klasik.

Beriringan dengan pandangan Sri Lum'atus Sa'adah yang menawarkan metode penentuan hukum Islam kontemporer dengan menggunakan teorinya Fazlur Rahman, Kutbuddin Aibak dengan tulisannya yang berjudul *Kajian Fikih Kontemporer; Sebuah Rekonstruksi Awal*[39] mengajak para penggiat kajian hukum Islam untuk mengembangkan fikih kontemporer di dunia kampus. Hal ini didasari oleh perbedaan kondisi antara hari ini dengan abad-abad sebelumnya. Namun Aibak tidak memberikan gagasan secara spesifik terkait diskursus

38 Sri Lum'atus Sa'adah, *Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer; sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melalui Metode Double Movement*, Jurnal Falasifa, Vol. 3, No. 1, Maret, 2012.

39 Kutbuddin Aibak, *Kajian Fikih Kontemporer; Sebuah Rekonstruksi Awal*, Jurnal Ahkam, Vol. 2, No. 1, Juli 2014.

fikih kontemporer selain sekedar menyadari akan urgensi reaktualisasi dan reformulasi fikih demi mengembangkan disiplin ilmu ini sehingga bisa memberikan jawaban jitu terhadap masalah-masalah baru yang menimpa pada masyarakat muslim masa sekarang. Kasus bayi tabung, pencangkokan organ tubuh asuransi, bank, dan lain sebagainya merupakan beberapa contoh problematika keagamaan yang belum pernah terjadi pada masa lampau. Oleh karena itu, kehadiran fikih kontemporer sangat tepat guna menyelesaikan kasus-kasus seperti di atas.

Berbeda dengan Sri Lum'atus Sa'adah, bagi Burahan Dolah di dalam *Ijtihad Fikih Kontemporer; Tinjauan Metode Penetapan Hukum Lembaga Majelis Agama Islam di Patani Thailand Selatan*[40], ijtihad pada konteks era sekarang tetap bisa menggunakan metode warisan ahli fikih sebelumnya, yang terhimpun di dalam ilmu uṣūl fikih. Hal ini sebagaimana dilakukan oleh Lembaga Majelis Agama Islam di Patani, Thailand Selatan. Dengan berpegang pada mazhab al-Syāfi'i melalui warisan literatur-literaturnya, dengan totalitas majelis tersebut menetapkan hukum sebuah permasalahan kontemporer berdasarkan mazhab ini, termasuk juga dalam segi metodologi dengan menggunakan sumber hukum yang diperselisihkan seperti *maṣlaḥah mursalah* dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dari sini, semakin jelas perbedaan pandangan antara Sri Lum'atus Sa'adah dan Burahan Dolah.

Lebih metodologis lagi apa yang ditulis Basri Na'li di dalam *Tipologi Metode Ijtihad Fikih Kontemporer*.[41] Tulisan ini berupaya memberikan gambaran metode yang dilakukan ahli fikih kontemporer dalam memproduksi fikih. Basri pun berkesimpulan bahwa metode tersebut terdapat tujuh macam:

---

40 Burahan Dolah, *Ijtihad Fikih Kontemporer; Tinjauan Metode Penetapan Hukum Lembaga Majelis Agama Islam di Patani Thailand Selatan*, Tesis Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2015.

41 Basri Na'li, *Tipologi Metode Ijtihad Fikih Kontemporer,* Jurnal al-Hurriyah, Vol. 01 No 02, Juli – Desember 2016.

Maẑhabī, Intiqā'i, Insyā'i, Intiqā'i Insyā'i, Istiṣlaḥi, Ẓāhiri, dan *Tasywiqi*. Selain menyebutkan ketujuh macam metode tersebut, Basri juga menjabarkannya dengan menyertakan contoh kasus aktual yang sesuai dengan kinerja metode tersebut. Ini semakin membuktikan kalau fikih kontemporer relatif berbeda dengan fikih klasik, khususnya mengenai corak ijtihadnya.

Akademisi lainnya yang ikut meramaikan dalam menyoroti metodologi fikih kontemporer adalah Ansori melalui tulisannya, *Rekonstruksi Metodologi Fikih Kontemporer*.[42] Menurutnya, *maqāṣid al-syarī'ah* dan kaidah-kaidah fikih dapat menjadi instrumen utama metodologi dalam perumusan produk fikih kontemporer. Dengan mengoptimalisasi kedua metode ini, maka produk yang akan dihasilkan akan lebih relevan. Selain menggunakan kedua metode tadi, Ansori juga mengajak untuk memaksimalkan peran akal untuk lebih serius dalam berijtihad. Memaksimalkan di sini dengan cara berfikir filosofis, kritis, dan integratif, sehingga teks-teks fikih yang ada dapat dikontekstualisasikan dengan kondisi hari ini.

Adapun bagian kedua merupakan studi yang berkaitan dengan pemikiran konseptual ketiga ahli fikih. Namun sebelum itu, hendak dipertegas terdahulu bahwasannya kajian pustaka di sini hanya memaparkan studi yang secara spesifik membahas mengenai tokoh dengan pemikirannya yang dimaksud. Ini demi mewujudkan relevansi dan ketepatan sasaran sebagaimana yang dituju oleh penelitian ini. Sebab jika studi mengenai seluruh pemikiran ketiga ahli fikih itu, atau tentang konsep secara umum yang masih menjadi wacana juga diikutsertakan untuk dipaparkan di sini maka orientasi studi ini akan terlalu meluas, sehingga semakin menjauh dari tujuan utama pemaparan kajian pustaka. Sedangkan tokoh pertama yang menjadi objek studi ini adalah Sahal Mahfudh dengan konsepnya bernama Fiqh Sosial.

42 Ansori, *Rekonstruksi Metodologi Fikih Kontemporer*. Jurnal al-Manahij, Vol. XII, No. 2, Desember 2018.

Penelitian akademik tentangnya dapat diidentifikasi sebagai berikut:

Jamal Ma'ruf Asmani, *Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfudh antara Konsep dan Implementasi*.[43] Terlepas dari status Jamal selaku murid dari kiai Sahal Mahfudh, dia mampu membuktikan secara argumentatif dan implementatif terkait kinerja konsep fikih sosial yang digagas sang guru. Di dalam bukunya tersebut dia menjelaskan bahwa konsep ini merupakan solusi dari kiai Sahal untuk menyelesaikan masalah kemiskinan dan eknomi yang dihadapi masyarakat Kajen, terutama untuk mendapatkan legitimasi agama. Islam selaku agama yang dianut masyarakat Kajen diyakini sebagai agama yang dinamis sehingga mampu memberikan jalan keluar yang konstruktif. Caranya adalah dengan tidak terpaku pada literatur fikih secara tekstual. Produk fikih masa silam harus dikontekstualisasikan demi bisa mewujudkan misi itu. Jamal pun mengilustrasikan konsep tersebut dengan diimbangi contoh kasus yang pernah dilakukan oleh kiai Sahal.

Zubaedi, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda Kajen*.[44] Penelitian ini hendak menampilkan peran pesantren dalam memberikan masalah ekonomi yang menimpa masyarakat Kajen. Dengan konsep fiqh sosialnya, kiai Sahal berupaya mengembangkan dan mengkontekstualisasikan teori-teori *muamalah* produk fikih mazhab Syafi'iyyah. Menurutnya, pesantren sebagai lembaga keagamaan yang sejauh ini sudah bergumul dengan literatur mazhab ini sudah semestinya memiliki pemikiran alternatif nan solutif dengan menerapkannya berdasarkan realitas sosial yang ada. Tentu,

43 Jamal Ma'ruf Asmani, *Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfudh antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007).

44 Zubaedi, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda Kajen*, Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006.

kiai Sahal tidak sekedar menawarkan sebuah konsep belaka, melainkan langsung memberikan bukti konkrit dengan mengadakan latihan guna mengasah bakat atau mengutus santrinya untuk mengikuti *workshop* terkait materi-materi ekonomi -sampai dunia perbankan. Dengan begitu, masalah sosial seperti kemiskinan dan keterbatasan modal dapat dientas dengan baik dan tepat. Maka, melalui lembaga pesantren bernama Biro Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (BPPM) misi yang ditargetkan kiai Sahal dengan konsepnya itu bisa tercapai.

Arief Aulia Rachman, *Metodologi Fikih Sosial M.A. Sahal Mahfudh; Studi Keberanjakan dari Pemahaman Fikih Tekstual ke Pemahaman Fikih Kontekstual dan Relevansinya dengan Hukum Keluarga Islam*.[45] Pada penelitian ini, Arief menguraikan proyek Sahal Mahfudh yang mengajak agar umat Islam dalam mengikuti pendapat sebuah mazhab tidak lagi dengan cara *qauli* semata, bahkan lebih baik beralih secara *manhaji*. Argumen utamanya adalah literatur fikih warisan ulama terdahulu sudah banyak yang tidak memiliki relevansi dengan konteks hari ini. Terutama pembahasan yang berkaitan dengan aturan *gair maḥḍah* seperti hukum keluarga. Ada beberapa sub topik dari ketentuan hukum keluarga yang perlu ditinjau kembali untuk menyesuaikan dengan sosio-kultur setempat, termasuk Indonesia. Di sinilah sasaran utama penelitian Arif ini. Dengan menggunakan konsep yang diciptakan Sahal Mahfudh berupa fikih sosial itu, Arief melakukan pembacaan terhadap hukum keluarga yang diproduksi oleh fikih terdahulu dengan dikontekstualisasikan untuk kondisi umat Islam di Indonesia. Arief pun berkesimpulan bahwa konsep Sahal Mahfudh sangat tepat untuk konteks Indonesia, termasuk mengenai hukum

45 Arief Aulia Rachman, *Metodologi Fikih Sosial M.A. Sahal Mahfudh; Studi Keberanjakan dari Pemahaman Fikih Tekstual ke Pemahaman Fikih Kontekstual dan Relevansinya dengan Hukum Keluarga Islam*, Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2010.

keluarga yang diakomodir melalui Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI menjadi bukti konkrit akan perkembangan aturan Islam yang dijadikan sebagai aturan positif negara untuk rakyat Indonesia yang beragama Islam. Keberadaan KHI menjadi cahaya terang terhadap perkembangan disiplin ilmu fikih, khususnya yang berhubungan dengan hukum keluarga.

Qurrotul Ainiyyah, *Implementasi Maqāṣid al-Syarī'ah melalui Fiqh Sosial; Mengkaji Gagasan Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh*.[46] Seperti tulisan-tulisan sebelumnya, Ainiyyah memaparkan konsep fikih sosial yang digagas Sahal Mahfudh, mulai dari motif kelahiran konsep tersebut, argumentasinya, ruang lingkupnya, hingga misi yang hendak dicapai. Selain itu, Ainiyyah juga menyandingkan konsep tersebut dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* selaku spektrum lain dari disiplin ilmu fikih. Penyandingan tersebut ingin membuktikan keserasian konsep Sahal dengan konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Ainiyah pun berkesimpulan bahwa terobosan Sahal melalui konsepnya merupakan ide cemerlang demi mengejawantahkan nilai-nilai agama Islam yang memprioritaskan kemaslahatan dan kesejahteraan umum. Fikih Sosial dapat menjadi instrumen alternatif untuk mewujudkan hal itu.

Lutfan Muntaqo, *Fiqh Sosial; Pemikiran KH. MA. Sahal Mahfudh*.[47] Tulisan Lutfan ini juga tidak jauh berbeda dengan tulisan lainnya mengenai konsep fikih sosial yang digagas Sahal Mahfudh. Hanya saja ada kritikan yang diselancarkan terhadap konsep tersebut, seperti kurangnya sosialisasi konsep tersebut ke para agamawan lainnya, sehingga tak jarang dari mereka yang masih bermazhab secara *qauli*. Selain itu, tawaran agar menjadikan fikih sebagai etika sosial sebagaimana menjadi

46 Qurrotul Ainiyyah, *Implementasi Maqāṣid al-Syarī'ah melalui Fiqh Sosial; Mengkaji Gagasan Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh*, Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman, Vol. 4, No. 2, Desember 2015.

47 Lutfan Muntaqo, *Fiqh Sosial; Pemikiran KH. MA. Sahal Mahfudh*, Jurnal Manarul Qur'an, Vol. V, 2015.

salah satu target dari konsep tersebut juga perlu dielaborasikan kembali agar semakin jelas dan konkrit. Kendati demikian, Lutfan tetap mengapresiasi konsep gagasan Sahal itu. Sebab itu menjadi bukti bahwa fikih bisa beradaptasi dengan kondisi zaman yang semakin berkembang, serta dengan adanya konsep itu menunjukkan kalau Sahal Mahfudh mempunyai pemikiran kritis-transformatif.

Rifqi Nurdiansyah, *Pemikiran Fiqih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh; Studi tentang Pemberdayaan Keluarga Muslim Masyarakat Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati*.[48] Pada penelitian ini, Rifqi menguraikan tata cara masyarakat Kajen dalam membangun keluarga yang harmonis. Tujuan seperti itu akan bisa dicapai dengan membagi peran antara pasangan suami istri. Untuk konteks ini, peran istri lebih menonjol ketimbang peran suami. Dengan mengurusi tugas-tugas domestik, istri diamanahi untuk lebih sering menetap di rumah. Pembagian peran yang disepakati secara bersama oleh masyarakat Kajen menjadikan keluarga di sana dapat diberdayakan untuk mewujudkan harapan agama Islam berupa menciptakan keluarga yang sejahtera dan penuh kasih sayang, serta dikaruniai keturunan yang baik. Demi menopang hal itu, gagasan fikih sosial memiliki agenda bernama Taman Gizi. Hanya saja agar lebih jelas koordinasi lembaganya, agenda ini dinahkodai oleh Perguruan Islam Matholi'ul Falah (PIM). Dengan begitu, menjadi jelas kiranya posisi fikih sosial untuk memberdayakan sebuah keluarga yang ada di daerah Kajen.

Ahli Fikih selanjutnya yang menjadi objek penelitian ini adalah Yūsuf al-Qaraḍawī dengan gagasannya bernama Fikih Minoritas (*Fiqh al-Aqalliyāt*). Kajian pustaka yang membahas mengenai itu antara lain:

48 Rifqi Nurdiansyah, *Pemikiran Fiqih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh; Studi tentang Pemberdayaan Keluarga Muslim Masyarakat Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati*, Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016.

Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan.*[49] Pada penelitian ini, Mawardi menguraikan secara detail mengenai kinerja konsep fikih minoritas. Mulai dari sumber utamanya yang ternyata tidak berbeda dengan fikih lama, yaitu al-Qur'an dan Hadis, kemudian metodologinya yang dibangun menggunakan *uṣūl fiqh* dan kaidah fikih, sampai produk hukum sebagaimana dicontohkan oleh penggagasnya, Yūsuf al-Qaraḍawī. Oleh karena itu, Mawardi menegaskan bahwa konsep ini sebenarnya tidak seratus persen baru karena dari sumber dan metodologinya tidak jauh berbeda dengan fikih lama. Selain membuktikan akan jitunya konsep ini sebagai solusi atas problematika keagamaan yang dihadapi masyarakat muslim di Barat, Mawardi juga berhasil menujukkan *maqāṣid al-syarī'ah* yang awalnya hanya sebatas konsep nilai universal berkembang sebagai metode pendekatan yang menjadi basis dalam memproduksi konsep fikih minoritas ini. Pada tahap inilah fikih minoritas mampu membuktikan kalau Islam merupakan agama yang dapat diterapkan untuk kondisi dan di tempat mana pun.

Nurhayati, *Fikih Minoritas; Suatu Kajian Teoritis*.[50] Pada tulisan ini, Nurhayati memaparkan konsep fikih minoritas lebih sederhana daripada yang dilakukan Mawardi di atas. Jadi dapat dikatakan kalau konten dari tulisan ini tidak ada yang baru. Nurhayati sekedar mengenalkan ulang akan konsep ini, serta turut menegaskan akan urgensi reaktualisasi produk fikih lama dengan kondisi sekarang, khususnya masyarakat muslim yang

49 Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2010. Dari disertasi ini kemudian oleh Mawardi disederhanakan dalam bentuk jurnal dengan judul *Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh dan Usul Fiqh*, Jurnal asy-Syir'ah, Vol. 48, No. 2, Desember 2014. Meskipun dari segi judul dan tahun terbitnya berbeda, namun kontennya sama persis sebagaimana yang dibahas di dalam disertasinya.

50 Nurhayati, *Fikih Minoritas; Suatu Kajian Teoritis*, Jurnal Ahkam, Vol. XIII, No. 2, Juli 2013.

berdomisili di Barat demi mewujudkan slogan agama Islam yang menyatakan akan relevansinya untuk setiap situasi dan lokasi. Dengan demikian, konsep ini dapat menjadi panduan bagi masyarakat muslim dalam menjalankan ajaran agama Islam.

Ainol Yaqin, *Efektivitas Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Istinbāṭ Fiqh Minoritas; Telaah atas Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī*.[51] Melalui tulisan ini, Ainol hendak menampilkan metode memproduksi hukum (*Istinbāṭ*) sebagai kinerja dari konsep fikih minoritas temuan *Yūsuf al-Qaraḍawī*. Pembahasan metode di sini guna menguji akurasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* selaku tata nilai sekaligus tujuan yang mau diterapkan oleh konsep tersebut. Karena jika tidak menggunakan *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai tujuan, maka produk hukum yang akan dihasilkan berpotensi akan melawan arus kondisi yang dialami masyarakat muslim di Barat. Dengan demikian, konsep fikih minoritas sebagai rumusan fikih yang diproyeksikan sebagai pedoman dapat terwujud dengan tepat. Setidaknya terdapat sembilan metode yang ditemukan Ainol mengenai metode fikih minoritas dalam menghasilkan hukum untuk mengimplementasikan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Di antaranya adalah (1) apa yang terjadi di lapangan (realitas) dijadikan pertimbangan demi melahirkan kemaslahatan bersama, (2) menjadikan kaidah mengenai 'perubahan hukum dilatari banyak faktor' sebagai pegangan, (3) tidak membatasi diri dengan hanya mengikuti satu mazhab saja. Dengan begitu, Islam selaku agama yang memproklamiskan sebagai agama yang fleksibel dan elastis dapat diejawantahkan.

Selanjutnya, tokoh terakhir yang menjadi objek studi ini bernama Wahbah al-Zuḥailī dengan pemikirannya bernama fikih darurat (*Fiqh al-Ḍarūrah*). Setelah ditelusuri, penelitian terdahulu yang sudah dilakukan para akademisi mengenai topik

51 Ainol Yaqin, *Efektivitas Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Istinbāṭ Fiqh Minoritas; Telaah atas Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī*, Jurnal Istinbāth, Vol. 15, No. 1, Juni 2016.

tersebut antara lain:

Abdul Gani, *Konsep al-Ḍarūrah dalam Kitab Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Syar'iyyah*.[52] Penelitian ini memfokuskan pada pemikiran Wahbah al-Zuhaili tentang *ḍarūrah* di dalam kitabnya berjudul *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, yang kemudian dibandingkan dengan pendapat para ahli fiqh. Berdasarkan penelusuran penulis, dari segi definisi, konsep, serta ruang lingkup, pendapat al-Zuhaili dan ahli fiqh tidak jauh berbeda. *al-Ḍarūrah* sebagai kondisi sangat mendesak serta membahayakan dapat mengubah aturan syariat dari yang dilarang menjadi diperbolehkan ini bisa dikatakan sudah disetujui oleh para ahli fiqh. Gani pun menegaskan bahwa para pakar hukum Islam masa kini mesti merumuskan *al-Ḍarūrah* lebih rinci dan sistematis guna menjadi solusi dalam menjawab problematika kontemporer. Sehingga *maqāṣid al-syari'ah* tetap dapat terealisasi dan terpelihara dengan baik.

Wildiya Nushaifi, *Konsep Ḍarūrah Wahbah al-Zuhaily; Implementasinya dalam Keputusan Fatwa MUI*.[53] Tidak jauh berbeda dengan tesis Gani di atas, penelitian ini sama-sama menjadikan pemikiran al-Zuhaili terkait *ḍarūrah* sebagai objek utamanya sebagaimana tertuang di dalam bukunya, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*. Hanya saja di penelitian ini Wildiya memilih untuk melihat secara praksis terkait aturan *ḍarūrah* menurut al-Zuhaili, yaitu pengaplikasiannya dalam fatwa MUI. MUI selaku lembaga swadaya keagamaan yang mengakomodir seluruh ormas di Indonesia, seringkali diminta agar mengeluarkan fatwa sebagai jawaban hukum atas persoalan keagamaan yang dihadapi

52 Abdul Gani, *Konsep al-Ḍarūrah dalam Kitab Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Syar'iyyah*, Tesis dari program pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin, Makassar, 2012.

53 Wildiya Nushaifi, *Konsep Ḍarūrah Wahbah al-Zuhaily; Implementasinya dalam Keputusan Fatwa MUI*. Tesis dari program pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2019.

masyarakat muslim seperti kasus menggunakan vaksin MR dan aborsi akibat pemerkosaan. Oleh karena itu, Wildiya berusaha mengkaji kesesuaian fatwa MUI tersebut dengan aturan *ḍarūrah* yang dikembangkan oleh al-Zuhaili.

Dari uraian kajian pustaka di atas, ada beberapa hal yang menjadi distingsi sekaligus titik fokus studi ini, yaitu *pertama*, studi mengenai fikih kontemporer masih sebatas berkutat pada dua topik, yaitu pentingnya kesadaran bertransformasi dari fikih lama ke fikih baru dan metodologi ijtihad yang dilakukan ahli fikih kontemporer dalam memproduksi hukum. Hal ini berbeda dengan studi ini yang mempunyai fokus kajian menelusuri ciri khas, batasan, definisi, dan kerangka berfikir fikih kontemporer, yang semuanya itu dapat diakomodir melalui struktur pengetahuannya yang disebut epistemologi.

Kedua, pembahasan ketiga ahli fikih dengan masing-masing gagasan konseptualnya bisa dibilang sudah lengkap, mulai dari faktor yang melatari kelahiran gagasan tersebut, metodologinya, sampai kasus sebagai contoh penerapan konsep tersebut. Hanya saja dari sekian pustaka yang mengkaji hal itu belum ada yang memposisikannya sebagai bagian fikih kontemporer selaku disiplin ilmu yang independen. Yang ada hanya sekedar menjadikannya sebagai contoh problematika keagaman pada masa kontemporer sebagaimana disinggung di dalam salah satu kajian pustaka di atas. Sedangkan yang mengkajinya sampai pada tataran menjadikan fikih kontemporer sebagai sebuah pengetahuan baru yang berdiri sendiri dengan memiliki banyak ragam konsep baru fikih sehingga memperluas gap coraknya dengan fikih lama masih belum ada. Pada posisi inilah yang membedakan studi ini dengan studi-studi sebelumnya.

Metodologi Penelusuran Formulasi Fikih Kontemporer

Studi ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan kajian kepustakaan (*library reseacrh*). Sebagai sebuah kajian

kepustakaan, maka objek penelitian ini merupakan literatur fikih yang memuat pembahasan fikih kontemporer, mulai dari sebagai diskursus, metodologinya, hingga produknya. Selain itu artikel dan dokumen lain yang berkaitan dengan tema penelitian juga akan dijadikan penunjang dan pelengkap data dalam penelitian ini.[54] Penelitian kualitatif hendak mengeksplor dan menjabarkan muatan data-data yang terdapat di dalam tulisan yang diteliti secara substantif dan deskriptif.[55] Dengan demikian, fikih kontemporer sebagai sebuah corak baru di dalam ilmu fikih hendak ditelusuri epistemnya guna mendapatkan ciri khas yang membedakannya dengan fikih lama.

Untuk menemukan sekaligus merumuskan epistem fikih kontemporer, penelitian ini akan menggunakan pendekatan uṣūl fikih dan analisa wacana kritis. Pemilihan uṣūl fikih didasari atas orientasi ilmu ini yang mempunyai fokus pada metode dan kaidah umum dalam perumusan hukum Islam.[56] Dengan mengingat rumusan konseptual yang digagas para ahli fikih kontemporer, termasuk ketiga tokoh di atas, yang mempunyai misi untuk melahirkan hukum Islam yang relevan dan aktual, maka pendekatan ini akan sangat membantu untuk memudahkan memahami peta rumusan tersebut. Cara kinerjanya adalah kaidah-kaidah umum dan teori-teori hukum yang terdapat di dalam ilmu uṣūl fikih ini akan dijadikan pisau untuk membedah struktur bangunan fikih kontemporer melalui rumusan konseptual yang sudah ditentukan di atas.

Adapun pendekatan analisa wacana kritis digunakan untuk membaca sekaligus menyingkap secara kritis akan kesamaran dan relasi antara teks dan konteks. Dalam konteks penelitian

54 A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan*, (Jakarta: Prenadamedia Grup, 2014), h. 391.

55 Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hal 5.

56 Abdullah bin Yūsuf al-Jadī'i al-'Anzī, *Taysīr 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Rayyān, 1997), h. 13.

ini, teori analisa wacana yang digunakan adalah pendekatan relasional dialektikal (*dialectical – relational approach*) gagasan Norman Fairlough. Menurut Failough, sebuah wacana dapat lahir melalui hubungan dialektika dengan fenomena sosial. Hubungan ini mengakibatkan ada semacam timbal balik yang saling mempengaruhi antara wacana dan tatanan sosial. Untuk itu, faktor yang melatari kemunculan sebuah wacana mesti dilacak, mulai dari konteks suatu teks diproduksi, konsumen teksnya, serta aspek sosial budayanya. Keterkaitan ini membuat wacana bisa membentuk sekaligus terbentuk oleh kondisi sosial.[57]

Dengan demikian, jika pendekatan uṣūl fikih diproyeksikan untuk fokus menganalisa struktur bangunan konsep fikih kontemporer, maka analisa wacana kritis mengjangkau lebih dari itu, yaitu kondisi sosial yang turut mempengaruhi akan kelahiran konsep tersebut. Maka dari itu, kedua pendekatan ini dapat saling mensinergikan satu sama lain sehingga dapat mempermudah menelusuri rumusan epistem ragam konsep baru fikih yang berada di bawah naungan fikih kontemporer.

Sebagai penelitian yang memfokuskan diri pada literatur, bisa berupa buku, dokumen, ensiklopedi, dan lain sebagainya yang masih erat kaitannya dengan tema penelitian, maka penelitian ini membutuhkan dua data bernama data primer dan data skunder. Data primer atas penelitian ini adalah karya ketiga ahli fikih di atas yang secara spesifik memuat gagasan konseptual mereka masing-masing, yaitu karya Sahal Mahfudh bernama *Nuansa Fiqh Sosial*, karya Yūsuf al-Qaraḍawī bernama *fi Fiqh al-ʾAqalliyyah al-Muslimah*, dan Wahbah al-Zuḥailī bernama *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*. Sedangkan data sekundernya berupa buku atau artikel lain yang relevan guna bisa melengkapi penelitian ini.

57 Norman Fairlough, *Language and Power*, (New York: Addison Wesley Longman, 1989), h. 7.

Teknik pengumpulan adalah cara dan langkah dalam melacak data-data berkaitan dengan tema penelitian yang terdapat di dalam sumber primer dan sekunder. Untuk konteks penelitian ini, maka pengumpulan data yang hendak dilakukan dengan metode dokumentasi, yakni mengumpulkan dokumen pribadi dan dokumen resmi yang didapatkan dari kepustakaan.[58]

Dalam mengelola data penelitian ini menggunakan metode *deskriptif – analitik*.[59] Disebut deskriptif karena jenis penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian kualitatif, sehingga yang disasar dari penelitian ini adalah mengenalisa isi dari data-data yang bersebaran di dalam sumber primer dan skunder. Untuk memperjelas dalam menganalisa data, penelitian ini mengadopsi metode yang dipopulerkan Miles dan Huberman, yakni dengan cara (1) mengumpulkan data terlebih dahulu, (2) kemudian mereduksi data tersebut, (3) setelah itu menyajikan data, (4) dan ditutup dengan kesimpulan.[60] Beriringan dengan mengenalisa ini, penelitian ini juga menerapkan *content analysis*. Metode ini dipandang efektif dan cocok untuk diterapkan pada penelitian ini. Sebab dalam penelitian kualitatif, pengumpulan data tidak sekedar terbatas pada literatur berupa buku, lebih dari itu bisa berupa bahan pustaka lainnya yang tidak secara langsung mengarah kepada tema pembahasan, namun masih tetap memiliki koherensi.

Logika Penulisan Buku

Sebagai gambaran umum sekalgus guna memudahkan memahami alur buku ini, berikut akan diulas rancangannya

58 Secara metodologis, penelitian kualitatif memiliki banyak macam metode, antara lain: metode dokumentasi, visual, wawancara, bahan, dsb. Lihat: M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Kencana, 2012), h. 110-130.

59 Consuelo G. Sevilla et.al, terj. Alimuddin Tuwu, *Pengantar Metode Penelitian*, (Jakarta: UI Press, 2006), h. 71.

60 Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2012), h. 247.

yang terbagi menjadi lima bab, yaitu:

Bab pertama, merupakan pendahuluan yang terdiri dari dari fikih klasik hingga fikih kontemporer, menyoal fikih kontemporer, urgensi melacak epistemologi fikih kontemporer, menyorot perkembangan fikih kontemporer, dan metodologi penelusuran formulasi fikih kontemporer. Ini semua merupakan langkah awal untuk menjadi landasan sekaligus kerangka berfikir atas penelitian ini.

Bab kedua, membahas perkembangan fiqh selaku sebuah disiplin ilmu yang independen. Secara bahasa memang kata fiqh hampir tidak memiliki perubahan. Namun pada tingkat secara istilah term ini mengalami peralihan seiring perkembangan khazanah keilmuan Islam. Selain itu, pada bab ini juga akan mengulas perjalanan fikih dari sebagai gaya hidup (*wāqi'iyyah*) menjadi kajian keilmuan (*naẓariyyah*), serta ditutup dengan bahasan perebutan otoritas antara fikih klasik dan fikih kontemporer dalam perumusan metode memproduksi hukum Islam pada masa sekarang.

Bab ketiga, mengingat objek penelitian ini adalah tiga rumusan konseptual yang digagas tiga ahli fikih kontemporer, maka diperlukan data utuh tentangnya. Maka dari itu, di bab tiga ini pembahasan tersebut akan diuraikan. Mulai dari biografi singkat ketiga ahli fikih tersebut, kemudian faktor-faktor kelahiran konsepnya serta metodologi dan beberapa contoh produk dari setiap konsep tersebut.

Bab keempat, adalah pembahasan utama buku ini, yaitu memformulasikan epistemologi fikih kontemporer. Uraian ini akan dimulai dari memperkenalkan cara berfikir ahli kontemporer dalam menyikapi berbagai permasalahan modern. Dari cara berfikir ini kemudian berdampak pada corak ijtihad yang dilakukan mereka. Kemudian dilanjutkan dengan metodologi mereka dalam merumuskan konsep baru fikih. Hanya saja metodologi ini tidak berdiri secara independen. Ada

instrumen konseptual lain yang dilibatkan untuk menguatkan metodologi ini sehingga produk hukum yang dihasilkan dinilai lebih relevan.

Bab kelima, diakhir dengan penutup sekaligus rekomendasi. Bagian penutup merupakan kesimpulan mengenai temuan-temuan dari studi ini. Sedangkan pada bagian rekomendasi berisikan penegasan tentang adanya peluang studi bagi peneliti selanjutnya

Bab II
Transformasi dan Dinamika Diskursus Ilmu Fikih

Sebelum mendiskusikan lebih jauh mengenai ilmu fikih, yang di antara bahasannya adalah periodisasi ilmu ini yang mengalami perkembangan mulai dari definisi, orientasi, hingga fungsinya, maka sebagai pembuka bab ini hendak dipertegas bahwa dari sekian pendapat yang membagi periode perkembangan fikih sebagaimana diuraikan Basri Na'li[1] dan Imam Mawardi[2], untuk konteks bahasan ini penulis condong ke pendapat Jād al-Haq Ali Jād al-Haq yang mengatakan bahwa perjalanan fikih terjadi dalam empat fase: (1) masa Nabi Muhammad, (2) masa para sahabat dan masa para pembesar *tābi'īn* sampai tahun 132 H atau 1/3 pertama abad ke-2 H, (3) masa *tābi' al-tābi'īn* dan para pengikutnya dihitung sejak setelah fase kedua sampai pertengahan abad ke-4 H, (4) masa tatkala mazhab-mazhab besar sudah terbentuk, dan pada masa inilah *taqlīd* menjadi tradisi umat Islam hingga saat ini.[3] Dengan berkiblat pada periodisasi ini, pada halaman-halaman selanjutnya akan diketahui proses dan perkembangan ilmu fikih

1 Lihat catatan kaki nomor 25.

2 Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsīd al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 125.

3 Jād al-Haq Ali Jād al-Haq, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'ashirah al-Fiqh al-Islami Murūnatuhu wa Taṭawwaruhu*, (Qāhirah: Maṭba' al-Miṣḥaf al-Syarīf bi al-Azhar, 2004), h. 23.

dari masa ke masa, termasuk produk ijtihadnya.

Pergeseran Term Fikih dari Masa ke Masa

Berdasarkan pembagian periodisasi perjalanan fikih di atas, ditemukan fakta bahwa term fikh mengalami pergeseran makna pada dua fase: (1) abad pertama hingga separo pertama abad ketiga hijriah, (2) sedangkan fase kedua dihitung setelah masa tersebut sampai hari ini. Peralihan makna fikih ini beriringan dengan perkembangan disiplin ilmu ini dari yang masih berupa praktik-praktik sosial kemudian dirumuskan denga adanya metodologi dan produk-produk hukum berdasarkan kondisi sebagaimana akan diuraikan nanti.

1. Pengertian Fikih Abad ke-1 – 1/3 pertama abad ke-2 H

Secara umum, di dalam kamus-kamus bahasa kata fikih memiliki makna dasar berupa 'memahami'. Hanya saja, sebagian penulis kamus tersebut ada yang menambahkan arti fikih secara etimologis dengan lebih komprehensif, yaitu memahami maksud perkataan dari si pembicara.[4]

Dari beberapa makna ini sebenarnya sudah bisa disimpulkan bahwa kata fikih mempunyai arti dasar memahami. Ini juga diperkuat dengan dari beberapa ayat al-Qur'an yang menggunakan derivat kata *faqiha – yafqahu* dengan arti tersebut.[5] Akan tetapi memang ada satu ayat al-Qur'an ketika menggunakan derivat kata tersebut memiliki makna yang secara spesifik hanya untuk memahami ajaran agama Islam. Ayat tersebut ialah:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

4 Ali bin Muhammad al-Jurjanī, *al-Ta'rifāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1983), h. 168.

5 Di dalam al-Qur'an, kata فقه serta ragam derivasinya disebutkan sebanyak 20 kali, dan seluruhnya mengarah pada arti yang sama, yaitu memahami.

طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (التوبة: ١٢٢)

"Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya."

Pada ayat tersebut terdapat kalimat

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

yang memiliki arti '*agar memperdalam pemahaman ilmu agama*'. Yang dimaksud ilmu agama di sini adalah aturan-aturan Allah yang terakomodir dalam ajaran agama Islam. Para mufassir pun tidak ada yang berbeda pendapat dalam memahami ayat ini, termasuk Imam al-Ṭabarī.[6] Sebab *khitab* ayat ini sudah gamblang agar umat Islam itu berbagi tugas; ada yang memperdalam ilmu agama, ada pula yang mempelajari dan mengurusi hal-hal yang berkaitan dunia.

Perkembangan orientasi arti kata fikih dari sekedar bermakna 'memahami' menjadi spesifik ke 'memahami ajaran agama Islam' juga dapat dilihat pada beberapa sabda Nabi sebagai berikut:

6 Di dalam kitab tafsirnya dinyatakan agar sebagian orang mukmin itu memperdalam ajaran agama Islam berupa hal-hal yang diperintah dan diperbolehkan serta yang dilarang dan diharamkan. Lihat: Muhammad bin Jarir al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), juz 14, h. 573. Imam al-Ṭabarī saja (w. 310 H) masih menafsirkan ayat di atas seperti itu, apalagi masa-masa sebelumnya, termasuk Ibn 'Abbas selaku mufassir pertama di dalam Islam. Ini menandakan bahwa *tafaqquh fi al-din* dipahami oleh mayoritas ulama pada masa itu sebagai seruan agar memperdalam ajaran Islam.

عَنْ مُعَايَةَ بْنِ أَبِي صُفْيَانَ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (رواه البخاري)[٧]

Hadis ini hendak menegaskan bahwa hanya orang-orang tertentu yang sudah dipilih Allah yang mampu memahami ajaran Islam. Dan itu bisa dilihat pada kenyataan bahwa memang tidak semua umat Islam memiliki kecenderungan untuk memperdalam ilmu agama. Bagi mereka setidaknya sudah mengetahui hal-hal mendasar ajaran Islam seperti tauhid, kewajiban dan larangannya.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (رواه البخاري)[٨]

Imam al-Hakim di dalam *al-Mustadrak*-nya meriwayatkan hadis tersebut dengan adanya tambahan kalimat berupa

وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيْلَ,

sehingga redaksi lengkap hadis tersebut adalah:

اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيْلَ (رواه الحاكم)[٩]

Setelah mendapatkan doa spesial itu, sebagaimana sudah

7 Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ṭouq al-Najāh, 1422), juz 1, h. 149.

8 Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ṭouq al-Najāh, 1422), juz 1, h. 75.

9 Muhammad bin Abdillah al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥiḥain*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1990), juz 3, h. 615. Sedikit informasi tentang kitab ini bahwa sebagaimana arti kata '*mustadrak*' yaitu menyusul/mengikuti, dan *'ala al-Ṣaḥīḥain* yakni terhadap dua kitab Ṣaḥīḥ (al-Bukhari dan Muslim), maka kitab ini hendak melengkapi riwayat yang belum sempat ditulis oleh Imam al-Bukhari dan Muslim dengan standar kualifikasi keabsahan riwayat yang sudah ditentukan oleh keduanya. Dengan demikian, riwayat al-Hakim di dalam kitab tersebut dapat dipertanggungjawabkan otentisitasnya. Lihat: Mahmūd al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrij wa Dirāsah al-Asānid*, (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1996), h. 102.

maklum, Ibn Abbas menjadi mufassir ulung sekaligus pertama dalam sejarah peradaban Islam. al-Qasṭalānī mengatakan bahwa doa ini bermaksud agar Ibn Abbas yang saat itu masih berusia sangat muda dikaruniai kecerdasan dalam memahami dan mengetahui rahasia-rahasia ajaran Islam sebagaimana tercantum di dalam al-Qur'an dan sabda - perilaku baginda Nabi.[10]

Dengan demikian, pada masa Nabi, sahabat, sampai *tābi'īn* (hingga 1/3 abad ke-2 H) kata fikih masih diartikan dengan memahami ajaran agama Islam, yang mencakup ilmu tauhid, hukum, dan etika. Maka tidak aneh kiranya ketika Imam Abu Hanifah mendikte[11] kitabnya bernama *al-Fiqh al-Akbar* kepada murid-muridnya, yang di dalamnya justru lebih dominan membahas tentang ilmu tauhid. Pembahasan seperti sifat-sifat Allah, kepastian pelaku dosa besar, kemaksuman para nabi, melihat-Nya di akhirat dsb dijelaskan secara gamblang di kitab tersebut. Jadi, pada masa ini terma fikih masih diartikan sebagai pengetahuan ajaran Islam dengan cakupan ketiga komponen di atas.

2. Pengertian Fikih pada Abad ke-2 H - Sekarang

Berbeda dengan masa ini, yang dimulai sejak setelah fase di atas hingga sekarang, fikih memiliki makna yang lebih

10 Ahmad bin Muhammad al-Qasṭalānī, *Irsyād al-Sārī li Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, (Mesir: al-Mathba' al-Kubra, 1323 H), cet. VII, juz 1, h. 234.

11 Secara historis, memang sempat terjadi perbedaan pendapat mengenai pengarang kitab *al-Fiqh al-Akbar* ini apakah ditulis langsung oleh Imam Abu Hanifah atau tidak. Berdasarkan pendapat yang paling kuat, bahwa kitab tersebut ditulis oleh murid-muridnya seperti Hammad dan Abu Yusuf. Keduanya selaku murid langsung Imam Abu Hanifah berhasil merekam penjelasannya dengan baik. Agar pemikiran sang guru tidak hilang tertelan masa, mereka berinisiatif mengabadikannya dalam sebuah karya agar generasi pada masa setelahnya dapat membaca pemikiran sang guru. Dan terbukti, pada masa-masa selanjutnya bahkan hingga hari ini banyak cendikiawan yang dapat mengkaji karya tersebut. Lihat: Ali bin Sultan al-Hanafi, *Minaḥ al-Rauḍ al-Azhār Syarh al-Fiqh al-Akbar*, (Pakistan: al-Madīnah al-Ilmiah, 2014), h. XV.

spesifik, yaitu:

العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية[12]

"sebuah pengetahuan mengenai hukum-hukum syari'at yang bersifat furu'iyyah yang diramu dari dalil-dalil hukum yang sudah terperinci."

Definisi ini bisa dibilang sudah disetujui oleh seluruh para ahli fikih meskipun masih terdapat beberapa perbedaan redaksi seperti tawaran imam al-Syirazi dan imam al-Ghazālī. Imam al-Syīrazī mengartikan fikih sebagai:

معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد[13]

"mengetahui hukum-hukum syari'at yang diperoleh dengan cara ijtihad"

Pada definisi ini, Imam al-Syīrazī hendak menegaskan cara dan proses memproduksi hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, yaitu melalui ijtihad. Dengan demikian, produk yang dihasilkan bukanlah bersifat *final* yang memiliki kebenaran mutlak. Sebab ijtihad merupakan aktivitas berfikir terhadap beberapa sumber hukum Islam yang disepakati oleh para ulama,[14] yang di antaranya berupa nas al-Qur'an dan Hadis yang tergolong *ẓannī*.[15] Maka dari itu, hasil dari aktivitas

12 Sa'di Abu Hubaib, *al-Qāmūs al-Fiqhī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1988), h. 289.

13 Abū Ishāq al-Syīrazī, *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2003), h. 6.

14 Nur al-Din 'Itr menegaskan bahwa sumber hukum dalam berijtihad sebagaimana dilakukan oleh para penggagas mazhab fikih terdahulu terdapat empat macam: al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas. Dan keempat ini merupakan sumber hukum Islam yang disepakati oleh seluruh ahli fikih. Lihat: Nur al-Dīn 'Itr, *al-Ittijāhāt al-'Ammāh wa Makānah al-Hadīṡ al-Āḥādī al-Ṣaḥiḥ fīhā*, (Dimasyq: Dār al-Maktabi, 2000), h. 7.

15 Berkaitan dengan indikasi suatu nas sebagai dalil sebuah hukum terbagi menjadi dua varian: *Qaṭ'iy* dan *Ẓanniy*. Varian pertama merupakan

tersebut seringkali berbeda antara ulama satu dengan yang lainnya. Sebab objek yang dikaji memang memberikan peluang untuk melahirkan keragaman pendapat.

Objek ijtihad di atas mengalami perkembangan pada masa kontemporer sebagaimana disampaikan oleh Husni Mubarak. Menurutnya, ada tambahan objek yang disorot dalam melakukan ijtihad, yaitu masalah-masalah baru yang status hukumnya belum dinyatakan secara tegas oleh nas dan belum ada ijma' di kalangan ulama fikih.[16] Karena permasalahan keagamaan senantiasa berkembang, sedangkan teks suci (al-Qur'an dan Hadis) sudah tidak lagi muncul, oleh karena itu ijtihad diperlukan untuk memberikan kepastian hukum berdasarkan metode dan haluan yang sudah distandarisasi oleh para penggagas metodologi hukum Islam masa klasik.

Sedangkan imam al-Ghazālī mendefinisikan fikih dengan:

صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة[17]

"berdasarkan kebiasaan para ulama, fikih diartikan sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syari'at yang sudah ditentukan secara khusus bagi perbuatan orang-orang mukallaf"

Dengan demikian, lanjut Imam al-Ghazālī, atas dasar kebiasaan tersebut sehingga terma *faqīh* (ahli hukum Islam) tidak disematkan bagi seorang teolog, filsuf, ahli

---

nas al-Qur'an dan Hadis yang mudah dipahami oleh pembaca karena secara langsung mengarah pada makna dan maksud tertentu sehingga tidak membutuhkan takwil atau penafsiran makna dan maksud lain. Sedangkan *Zanniy* selaku varian kedua merupakan kebalikan dari varian pertama. Dan pada ranah inilah ijtihad dapat beroperasi. Lihat: Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣul al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010), h. 32 – 33.

16 Husni Mubarak A. Latief, *Belajar Mudah Fikih Kontemporer*, (Banda Aceh: LKKI Publisher, 2019), h. 15.

17 Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1993), h. 5.

hadis, dan ahli tafsir. Namun gelar tersebut hanya dikhususkan bagi seseorang yang berkompeten di bidang hukum Islam yang berkaitan dengan perilaku seorang mukallaf.[18]

Dari beberapa definisi di atas, setidaknya ada satu istilah yang menjadi kunci utama dalam mengartikan terma fikih, yaitu: hukum Islam. Istilah ini selalu tertera setidaknya pada tiga varian definisi di atas. Namun, karena istilah ini masih terlampau umum maka diperlukan pembatasan demi memperjelas haluan dan orientasinya. Maka ditemukan kata kunci lain yang bisa dijadikan acuan adalah perilaku orang mukallaf. Dengan demikian, fikih merupakan hukum Islam yang berkaitan dengan perilaku seorang muslim yang sudah memenuhi kriteria untuk dikenakan beban hukum. Definisi fikih seperti ini menjadi kemufakatan para ulama sejak setelah masa 1/3 pertama abad ke-2 H sebagaimana uraian singkat perjalanan fikih di atas hingga hari ini.

Ide agar fikih memiliki makna dan orientasi yang lebih spesifik ini muncul karena kondisi masyarakat muslim pada waktu itu (abad ke-2 H) semakin menyebar ke berbagai penjuru jazirah Arab, tidak lagi hanya terbatas pada di Hijaz saja, sehingga problematika keagamaan yang dihadapi menjadi semakin kompleks. Kondisi ini berdampak pada pembawa ajaran Islam ke berbagai daerah tersebut yang dituntut untuk memberikan jawaban berupa kepastian dari legitimasi agama. Maka dari itu, para cendikiawan muslim saat itu memilih fokusnya masing-masing dalam menyelesaikan problematika tersebut berdasarkan konsentrasi wawasannya. Maka lahirlah ahli fikih, tafsir, hadis, filsafat, politik, tasawuf, teologi, dan ilmu keislaman lainnya.[19] Dari faktor inilah para ahli hukum Islam

18 Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1993), h. 5.

19 Ali Mustafa Yaqub menegaskan bahwa meskipun pada masa-masa itu seolah-olah tampak terjadi dikotomi ilmu-ilmu keislaman berdasarkan popularitas masing-masing cendikiawan muslim. Namun sejatinya mereka itu

merumuskan definisi kata fikih guna membedakan fokus kajian dan produknya dengan topik pembahasan yang lain.

Dinamika Diskursus Ilmu Fikih

1. Fikih Masa Nabi dan Sahabat

Mengkaji perjalanan fikih dari masa ke masa secara tidak langsung sedang membahas peradaban Islam itu sendiri, terutama dalam tataran normatifnya. Kalau mau dirunut berdasarkan sejarahnya, peradaban Islam dimulai sejak baginda Nabi Muhammad secara resmi diangkat sebagai seorang utusan Allah untuk menyebarkan risalah-Nya, yang terjadi pada tahun 610 Masehi di Mekkah.[20] Sebagai seseorang yang lahir dan

---

berkompeten dan menguasai seluruh bidang keilmuan Islam. Pada kesempatan ini, Ali Mustafa lebih menyoroti pada wacana kesenjangan antara *ahl ra'y* dan *ahl hadis*. Yang beredar di ruang-ruang diskusi akademik, perbedaan kedua golongan ini diperuncing sehingga melahirkan persepsi seolah-olah kalau *ahl ra'y* tidak paham (atau minim hafalan) hadis, begitu juga sebaliknya. Tentu kesan ini timbul bukan tanpa alasan. Di antara faktornya adalah perbedaan pembendaharaan hafalan hadis dan model memahami nas -terutama hadis, sehingga produk hukum hasil ijtihad kedua golongan ini berbeda. Namun menurut Ali Mustafa tidak melulu demikian. Tidak sedikit dari cendikiawan muslim dari golongan *ahli ra'y* asal Irak mengoleksi banyak hafalan hadis. Selengkapnya, lihat: Ali Mustafa Yaqub, *Peran Ilmu Hadis dalam Pembinaan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), h. 12 – 13.

20 Kalau menggunakan hitungan Arab saat kejadian pengangkatan itu, terlihat cukup susah karena orang Arab pada waktu itu belum mempunyai tradisi menghitung periode gerak bumi sehingga lahir istilah tahun, bulan, dan tanggal layaknya bangsa Eropa. Tradisi mereka saat itu untuk menandai sebuah kejadian dengan cara menyandarkan pada fenomena alam atau gejala sosial yang bersamaan dengan kejadian tersebut. Sebagaimana kata imam al-Sakhāwī di dalam *al-Taubikh*-nya, bahwa sejarah (Islam) di masa lalu dapat diketahui dan diingat dengan adanya kebiasaan suatu masyarakat atau fenomena alam, termasuk saat Nabi Muhammad ditunjuk sebagai utusan Allah. Lumrahnya masyarakat Arab saat itu adalah tidak bisa baca-tulis dan Nabi pun juga demikian, namun *attitude* beliau sebelum dan saat diangkat sebagai Nabi tidak pernah meyalahi etika sosial maupun orang berilmu mana pun. Ini menjadi tanda bahwa apa yang muncul dari beliau merupakan pengejawantahan dari wahyu ilahi. Lihat: Muhammad bin Abd Rahman al-Sakhāwī, *al-I'lān bi al-Taubīkh li man Ĝamma Ahl al-Ta'rīkh*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986), h. 36.

tumbuh dari kalangan elit Arab, yakni suku Quraisy, amanah yang dibebankannya sangat terasa berat. Suku Quraisy dikenal sebagai kalangan yang konsisten melestarikan tradisi ajaran nenek moyang, termasuk dalam hal kepercayaan akan benda-benda berhala. Maka saat Nabi mendapatkan tugas tersebut di Gua Hira oleh malaikat Jibril,[21] badan beliau panas menggigil dan pikiran beliau langsung berkecamuk sebab antara percaya dan tidak akan amanah yang akan diembannya, serta memikirkan respon sanak familinya selaku orang Qurasy yang selama ini menjadi panutan suku lain.

Waktu pun berjalan seperti biasa, dan baginda Nabi senantiasa menyampaikan dan memperjuangkan amanah yang dititipkannya. Tentunya tidak mudah, banyak aral melintang yang mesti dilewati. Untungnya, kesetiaan pengikut beliau tidak diragukan. Setiap keputusan yang diambil beliau, pengikutnya secara totalitas mendukungnya. Maka dari itu, selama masih hidup, beliau menjadi sumber dan rujukan utama dalam memecahkan persoalan yang dihadapi umatnya. Tidak hanya persoalan keagamaan, bahkan seperti perkara pertanian pun juga pernah ditanyakan kepada beliau. Baginda Nabi menjadi *role* hidup masyarakat Hijaz pada waktu itu (antara 610 - 632 Masehi). Maka dari itu, imam al-Qarāfī mengatakan bahwa di dalam diri Nabi terdapat tiga tugas sekaligus: (1) kepala negara (yang agung), (2) pemutus perkara (hakim) (yang paling bijaksana), dan (3) pemberi fatwa (yang cerdas).[22] Meskipun ketiga posisi tersebut tidak ditemukan nas *sharih*-nya, namun secara praksis sejarah membenarkan hal itu. Baginda Nabi menjadi tonggak utama dalam membangun peradaban

21 Kisah lengkap kejadian itu dapat dibaca di dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya Imam al-Bukhārī di bagian awal kitab tersebut. Lihat: Muhammad bin Ismāīl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ṭauq al-Najah, 1422), juz 1, h. 7.

22 Ahmad bin Ibdrīs al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1998), h. 205.

masyarakat Hijaz saat itu. Maka wajar kiranya jika saat itu agama Islam masih satu kesatuan di bawah komando sang Baginda.

Dengan melalui proses yang cukup pelik, agama Islam yang dibawa nabi Muhammad membuahkan hasil yang sangat gemilang. Tentu ini didasari oleh kesadaran beliau atas setiap realita yang dihadapi. Saat masih di Mekkah, misalnya, berhubung kondisi masyarakatnya sedang sibuk menuhankan berhala, maka target utama beliau adalah melenyapkan perbuatan tersebut (tentu secara bertahap) dengan mengajarkan dan memperkenalkan Allah sebagai tuhan seluruh mahluk yang Maha segala-galanya. Wahyu ilahi yang turun saat itu cenderung membicarakan masalah teologi, terutama yang berkaitan dengan keesaan Allah dan kerasulan baginda Nabi. Ini berbeda dengan saat Nabi hijrah ke Madinah, wahyu yang dibawa malaikat Jibril lebih bernuansa hukum. Topiknya cenderung membahas praktik-praktik keagamaan yang mesti dikerjakan dan dijauhi oleh umat Islam.[23] Mengingat masa itu belum ada istilah khusus terhadap sebuah disiplin ilmu -termasuk fikih, maka informasi seputar keislaman masih menggunakan istilah umum, yaitu ajaran agama Islam.

Demikian pula fikih, pada masa ini masih bersifat praktis sebagaimana dilakukan dan dicontohkan baginda Nabi.[24]

---

23 Mustafa Ahmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, (Beirut, Dār al-Qalam, 1998), h. 165.

24 Setidaknya ada dua cendikiawan muslim yang memiliki terma khusus untuk menamai kata fikih pada masa Nabi ini, yaitu Abd al-Karīm Zaydān dan Mustafa Ahmad al-Zarqā'. Zaydān menyebutnya sebagai *al-Tasyrī' al-Ilahī*, sebab pada saat itu masih merupakan masa-masa penurunan wahyu ilahi dan Nabi sendiri melalui sabda dan prilakunya berdasarkan arahan langsung oleh Allah, sehingga tidak ada satu pun yang keluar dari dalam diri beliau selain atas petunjuk dan bimbingan ilahi. Lihat: Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Baghdād: al-Maṭba' al-'Arabiyah, 1966), cet. II, h. 112. Sedangkan al-Zarqā' menyebutnya sebagai *al-Tasyri' al-'Amali*, dengan argumentasi bahwa kanjeng Nabi sebagai sosok panutan yang mengejawantahkan ajaran Islam dalam perbuatan dan aktifitas sehari-hari, sehingga para sahabat saat itu dapat melihat langsung apa dan bagaimana syari'at Islam melalui pembawanya. Lihat: Mustafa Ahmad al-Zarqā', *al-*

Termasuk juga jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang disuguhkan kepada beliau menjadi petunjuk dan pegangan para sahabat dalam mempraktekkan ajaran Islam di dalam kehidupan sehari-hari. Dengan keberadaan kanjeng Nabi, para sahabat tidak pernah merasa kesusahan atau kebingungan dalam menyikapi problematika keagamaan. Meskipun jawaban Nabi bervariasi, padahal pertanyaannya sama,[25] para sahabat justru gembira karena itu membuktikan keluwesan ajaran agama Islam, yang berbeda dengan ajaran agama-agama sebelumnya -bahkan sesama agama samawi. Begitu juga saat terjadi berbeda pemahaman di kalangan sahabat atas sabda Nabi, mereka langsung mengutarakan pemahaman tersebut, dan Nabi pun memberikan respon dengan merangkul kedua belah pihak.[26] Cara berdakwah dan memberikan solusi seperti ini

---

Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm, (Beirut, Dār al-Qalam, 1998), h. 165.

25 Seperti saat Nabi ditanya mengenai "amal apa yang paling utama?", di suatu kesempatan jawaban beliau: "beriman kepada Allah, kemudian berjihad di jalan Allah, serta pelaksanaan haji yang *mabrūr*." Tapi di lain kesempatan, beliau menjawab: "melaksanakan solat pada waktunya, berbakti kepada orang tua, dan berjihad di jalan Allah." Lihat: Muslim bin al-Hajjāj al-Naisāburī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li Muslim*, (Beirut: Dar al-Jail, t.th.), juz 1, h. 62. Hadis tersebut juga diriwayatkan imam al-Tirmidzi di dalam *Sunan*-nya. Lihat: Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa al-Tirmiẑī, *Sunan al-Tirmiẑī*, (Beirut: Dar al-Jail, 1998), cet. II, juz 3, h. 214 dan 230. Dalam menyikapi hadis yang tampak bertentangan ini, imam al-Nawawi memberikan ulasan panjang lebar. Intinya, terdapat tiga ragam cara mengkompromikan kedua hadis tersebut. Pertama, bahwa perbedaan jawaban tersebut dilatari perbedaan kondisi dan lawan bicara baginda Nabi. Cara ini dinukil dari pendapat imam al-Qaffāl dan al-Qāḍī al-'Iyāḍ. Kedua, memang ada sebuah amal yang paling baik di antara amal-amal yang lain. Maka dalam hal ini, beriman kepada Allah dan Rasul-Nya merupakan amal yang layak dimenangkan sebagai amal paling baik. Sebab amal ini menjadi basis utama dan dasar dalam beragama Islam. Pendapat ini diutarakan oleh imam al-Qaffāl saja. Ketiga, hanya menurut al-Qāḍī al-'Iyāḍ bahwa berjihad di jalan Allah menjadi amal yang diprioritaskan daripada berhaji. Sebab amal tersebut muncul lebih terdahulu dalam melawan para musuh demi menyiarkan agama Islam. Lihat: Yahya bin Syaraf al-Nawawī, *al-Minhāj li Syarh Ṣaḥīḥ Muslim al-Hajjāj*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1987), juz 9, h. 260 – 262.

26 Sebagaimana kisah setelah pulang dari perang *Ahzāb*, Nabi memberikan ultimatum kepada para sahabatnya agar tidak melakukan solat

menjadi angin segar bagi pemeluk agama Islam saat itu bahwa Islam merupakan agama penuh kasih sayang, dan mereka pun semakin percaya diri dengan pilihan mereka tersebut.

Selain topik di atas yang cenderung spesifik hanya cocok dengan zaman Nabi, beliau juga menanamkan nilai-nilai universalisme Islam yang bisa dijadikan panduan umatnya di mana pun dan kapan pun, baik sebagai individu maupun kolektif.[27] Sehingga kelak saat beliau sudah wafat, nilai-nilai tersebut tetap relevan seiring penyebaran agama Islam ke penjuru dunia, yang pasti berbeda kondisi sosialnya dengan kondisi lokasi awal kelahiran Islam, daerah Hijaz. Di antara nilai-nilai tersebut adalah:

1. Memelihara kemaslahatan dan mencegah bahaya
2. Memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan
3. Bersikap adil dan jujur
4. Persamaan status di depan hukum
5. Perlindungan terhadap hak dasar manusia; hak hidup, hak beragama, hak berpikir, hak kepemilikan, dan hak berkeluarga

Karena baginda Nabi tidak mewarisi fikih yang sudah terformulasikan secara sistematis, maka beliau meninggalkan (setidaknya) lima nilai ini untuk memahami dan mengkaji al-Qur'an dan Sunnah beliau, serta dengan menyesuaikan keadaan daerah setempat yang dihuni umat Islam.

Asar kecuali sudah sampai di Banī Quraiẓah. Namun para sahabat berbeda-beda dalam memahami ultimatum tersebut. Sebagian mereka memahami bahwa tetap melakukan solat Asar meski belum sampai ke Banī Quraiẓah dengan landasan agar tetap melaksanakan tepat pada waktunya. Sebagian yang lain berpandangan agar mengikuti apa yang disabdakan baginda Nabi itu; jadi melaksanakan solat Asar saat sudah tiba di Banī Quraiẓah -meskipun waktu solat Asar sudah lewat. Ketika perbedaan tersebut diadukan ke baginda Nabi, beliau tidak menyalahkan salah satu dari keduanya. Lihat: Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ṭouq al-Najāh, 1422), juz 2, h. 360.

27 Syaiful Arif, *Humanisme Gus Dur; Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, (Yogyakarta: al-Ruzz, 2013), h. 283.

Maka dari itu pada masa sahabat, kita temukan banyak pemikiran baru yang belum pernah dilakukan oleh Nabi sendiri atau sahabat saat beliau masih hidup. Abd al-Wahāb Khalāf menyatakan pada era sahabat, lebih tepatnya saat keempat *Khalīfah* memimpin umat Islam, Islam mengalami ekspansi ke berbagai daerah Jazirah Arab, yang seringkali ditemukan perbedaan kultur budaya dengan Hijaz sehingga berakibat kepada perbedaan praktik keagamaan yang pernah disabdakan atau dikerjakan baginda Nabi. Maka wajar kiranya jika saat itu para pemimpin umat Islam melakukan ijtihad demi mewujudkan kemaslahatan bersama, yang tentunya tidak akan menyalahi ruh atau prinsip agama Islam.[28] Namun yang pasti, sebelum melakukan ijtihad, para sahabat tetap akan mencari status hukumnya terlebih dahulu di dalam al-Qur'an maupun Sunnah Nabi. Sebab keduanya merupakan sumber dan pedoman utama mereka dalam mengetahui ajaran Islam.

Inisiatif ijtihad ini tidak lantas menjadikan para sahabat merasa lebih tau dan berhak untuk menambahkan atau mengurangi atas apa yang sudah pernah dicontohkan Nabi. Akan tetapi, selain berdasarkan sabda Nabi[29] juga justru didasari atas pengetahuan mereka yang sudah mendalam akan ajaran Islam. Mereka pernah hidup bersama dengan pembawa agama ini,

28 Abd al-Wahāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1350), h. 8.

29 Setidaknya terdapat dua sabda Nabi yang cukup populer mengenai aktifitas berijtihad. (1) kisah *sayyiduna* Mu'āẑ bin Jabal yang mendapat izin dari beliau untuk berijtihad jika mendapatkan permasalahan yang tidak ditemukan di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Bahkan Nabi menyanjungnya dengan sabdanya: "segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik atas utusan Rasulullah (Mu'āẑ). Lihat: Muhammad bin 'Īsa al-Tirmiẑī, *Sunan* al-Tirmiẑī, (Beirut: Dār al-Garb al-Islamī, 1998), juz 3, h. 9. (2) Sabda Nabi yang diriwayatkan sahabat 'Amr bin al-'Āṣṣ, yaitu: apabila seorang hakim berijtihad kemudian (hasil ijtihad tersebut) benar maka mendapatkan dua pahala. Sedangkan apabila salah maka mendapatkan satu pahala. Lihat: Muhammad bin Yazid al-Qazwinī, *Sunan Ibn Mājah*, (Mesir: Dār al-'Alāmiyah, 2009), juz 3, h. 411.

sehingga pasti sudah melihat langsung ekspresi, intonasi suara, dan aktifitas sehari-seharinya. Dari situlah para sahabat sangat pantas jika mengetahui maksud dan misi baginda Nabi dalam membawa agama ini. Maka saat *sayyiduna* Umar bin Khattab mempunyai ide untuk mengumpulkan al-Qur'an di masa kepemimpinan *sayyiduna* Abu Bakar, misalnya, ide ini didasari atas pertimbangan progresif Umar agar kitab suci ini senantiasa terpelihara dari perubahan atau kesalahan huruf sehingga umat Islam di masa yang akan datang masih tetap bisa mengetahui, mempelajari, bahkan menghafal al-Qur'an selaku firman Tuhan agama ini yang sama persis sebagaimana diturunkan kepada Nabi. Meskipun Abu Bakar sempat menolaknya karena tidak pernah dilakukan baginda Nabi, namun melihat pertimbangan Umar yang sangat logis dan melahirkan kemaslahatan umat, akhirnya Abu Bakar menyetujui ide tersebut.[30]

Dalam konteks fikih, Abd al-Wahāb Khalāf memaparkan salah satu hasil ijtihad dari setiap khalifah yang empat itu. Ketika Abu Bakar menjadi *Khalīfah*, dia berijtihad berupa berpesan kepada umat Islam agar menjadikan Umar bin Khattab sebagai pengganti kepemimpinannya.[31] Pesan agar melanjutkan estafet roda kepemimpinan seperti ini tidak pernah dilakukan baginda Nabi. Bahkan saat beliau sakit parah dan menjelang ajal beliau dijemput, tidak ada satu riwayat kalau beliau berwasiat agar umat Islam dipimpin oleh salah seorang sahabatnya. Ini berbeda dengan Abu Bakar yang justru berpesan seperti itu karena melihat Umar memiliki potensi dan sangat pas akan hal tersebut. Sedangkan salah satu ijtihad *sayyiduna* Umar bin Khattab saat menjadi pemimpin umat Islam adalah mengamandemen aturan terjadinya talak tiga hanya dengan ucapan satu kalimat. Ini berbeda dengan zaman Nabi (dan juga kepemimpinan Abu

30 Muhammad Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār Fikr, 1996), juz 1, h. 174.

31 Abd al-Wahāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1350), h. 8.

Bakar) yang masih membiarkan seorang laki-laki mengucapkan talak tiga kali sekaligus tapi tetap hanya dianggap sebagai talak satu kali. Aturan ini lantas dijadikan main-mainan oleh sebagian suami saat itu, sehingga membuat Umar geram. Akhirnya, Umar pun mengubah aturan tersebut demi menjaga kemaslahatan kaum perempuan.[32]

Adapun pada saat *sayyiduna* Utsman bin Affan memimpin, salah satu ijtihadnya ialah menambah jumlah adzan saat solat Jumat, yang pada masa Nabi hanya dikumandangkan sekali saja. Pada masa Utsman, umat Islam sudah tidak lagi hanya tersebar di daerah Hijaz saja, sehingga diperlukan cara baru agar mereka tepat waktu dan tidak terlambat mengikuti khutbah Jumat.[33] Maka, selaku seorang pemimpin yang dituntut untuk menciptakan kemaslahatan rakyatnya, Utsman berijtihad dengan kebijakan tersebut demi mewujudkan kemaslahatan itu tadi. Kemudian pada masa *sayyiduna* Ali bin Abi Thalib, di antara ijtihadnya adalah mencegah untuk menghukum seseorang yang melakukan perbuatan keji dengan sanksi menjijikkan yaitu membakar. Menurutnya, sanksi tersebut tidak mencerminkan kemanusiaan sama sekali dan bertentangan dengan ajaran Islam yang begitu memuliakan manusia.[34]

Produk-produk ijtihad yang diputuskan oleh para Khalifah itu[35] menandakan bahwa mereka memfungsikan peran akal

32 Abd al-Wahāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1350), h. 8-9.

33 Abd al-Wahāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1350), h. 9.

34 Abd al-Wahāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1350), h. 10.

35 Sejatinya banyak sekali produk ijtihad yang dihasilkan oleh setiap Khalifah yang empat itu. Hanya saja, hanya satu dua yang ditampilkan di dalam kajian sejarah pembentukan hukum Islam (*Tarikh Tasyri'*), itu pun yang populer semata. Selengkapnya dapat dibaca di dalam literatur sejarah atau tulisan khusus yang memuat hal itu seperti produk ijtihad *sayyiduna* Ali bin Abi Thalib, yang bisa mencapai belasan di saat kepemimpinannya. Lihat: Eficandra, *Maqashid al-Syari'ah; Suatu Kajian terhadap Ijtihad Ali bin Abi Thalib*, Jurnal

untuk menyelesaikan masalah keagamaan yang tidak ditemukan di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Kesadaran mereka atas realita yang berbeda dengan saat Nabi masih hidup, sedangkan rakyat membutuhkan kepastian jawaban dari Islam selaku agama yang mengatur seluk beluk kehidupan pemeluknya, membuat para Khalifah berinisiatif untuk memberikan solusi berupa legitimasi keagamaan demi menjaga stabilitas keberagamaan dan kehidupan sosial umat. Meskipun harus diakui memang bahwa inisiatif yang disebut dengan ijtihad itu bergandengan erat dengan kebijakan mereka selaku pemangku kekuasaan, sehingga memiliki kekuatan untuk diterapkan dan dipatuhi oleh umat Islam saat itu. Posisi mereka di pemerintahan menjadi alat yang ampuh untuk meredam dan menghilangkan keresahan umat saat berhadapan dengan suatu persoalan keagamaan. Dari fakta ini, pemikiran para Khalifah itu menjadi tampak ambigu untuk mengkategorikan dalam rangka berijtihad memproduksi norma hukum Islam atau semata-mata hanya kebijakan politik belaka. Satu sisi status mereka sebagai golongan yang hidup di zaman penurunan wahyu sekaligus melihat dan berinteraksi langsung dengan utusannya, baginda Nabi, selaku sumber utama ajaran Islam sehingga untuk menciptakan hukum baru merupakan sebuah keniscayaan, di sisi lain kedudukan mereka yang menempati jabatan tertinggi negara sehingga sangat mudah untuk membuat kebijakan resmi atas nama negara. Kedua posisi tersebut layaknya dua sisi mata uang yang tidak dapat terpisahkan. Meskipun memiliki misi sebagaimana di atas, namun penegasan status pemikiran tersebut patut diperlukan demi menghindari ambiguitas itu. Sebab hal itu akan berdampak pada perkembangan diskursus keilmuan Islam di masa selanjutnya.[36]

Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Vol. 12, No. 1, Juni 2012.

36 Namun menurut Crone, saat itu hingga Umayyah berkuasa otoritas hukum berada di tangan para khalifah (pemimpin umat Islam). Mereka lah yang memiliki wewenang dan hak untuk menetapkan dan mengatur hukum Islam.

Terlepas dari itu, yang pasti pada masa Nabi dan sahabat ajaran agama Islam masih termanifestasikan dalam praktik-praktik kehidupan sehari-hari. Bahkan menurut Joseph Schacht, praktik ini berlanjut hingga penghujung abad pertama Hijriyah atau saat dinasti Umayyah sedang berkuasa. Praktik seperti tata cara beribadah, aturan pernikahan, talak, sampai hukum pidana dan sejumlah ketentuan dasar yang sudah diatur di dalam al-Qur'an banyak diikuti sehingga menjadi tradisi yang hidup (*Living Tradition*) masyarakat muslim pada waktu itu.[37] Pada abad pertama Hijriyah ini, umat Islam beserta para cendikiawannya masih belum memikirkan untuk memformulasikan hukum Islam sebagai sebuah pengetahuan independen yang mesti dirumuskan metodologi dan orientasinya -apalagi sampai ditulis dalam bentuk buku. Mereka masih sebatas melestarikan kebiasaan-kebiasaan lama sebagaimana dilakukan Nabi dan para sahabatnya.

2. Fikih Masa Tābi'īn

Mengenai kondisi sosial pada masa ini, yakni masa

Sebab mereka menganggap diri mereka sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini untuk menjaga stabilitas kepatuhan manusia terhadap aturan agama-Nya serta mengelola kekayaan alam semesta. Lihat: Paticia Crone, *Roman, Provincial, and Islamic Law; the Origins of Islamic Patronate*, (London: Cambridge Press, 1987), h. 15. Hanya saja Hallaq membantah tesis Crone tersebut. Menurutnya, keputusan atau hukum para Khalifah (*Caliphah law*) tidak sampai menempati posisi sentral terhadap keberlangsungan keberagamaan umat Islam saat itu, bahkan apalagi kalau disimpulkan hukum mereka mengalami transmisi hukum dari awalnya berupa kebijakan pemerintah beralih sebagai hukum normatif Islam, ini jauh panggang dari api. Sebab pada nyatanya kesejarahan hal tersebut tidak dapat dibuktikan -atau minimal tidak sepenuhnya demikian. Wael B. Hallaq, *The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse*, terj. Cipto Sembodo, *Melacak Asal-usul ataukah Doktrin? Studi-studi Hukum Islam sebagai Wacana Kolonialis*, pengantar edisi bahasa Indonesia dalam Joseph Scacht, *the Origins of Muhammad Jurisprudence*, (Yogyakarta: Insan Madani, 2010), h. xxxii.

37 Joseph Schacht, *the Origins of Muhammad Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1967), cet. IV, h. 190.

sahabat hingga *Tābi'īn* (murid atau generasi setelah sahabat),[38] 'Ubaydi Hasbillah mengatakan merupakan periode saat umat Islam berbondong-bondong berupaya semaksimal mungkin untuk melestarikan tradisi kenabian. Upaya ini disebut dengan *Ihya' al-sunnah*. Meskipun pada masa ini Islam sudah menyebar ke semenanjung Arab sehingga tidak lagi Madinah *oriented*, tapi misi *ihya' al-sunnah* tetap dilakukan dengan mengakomodir keragaman corak budaya daerah setempat. Dengan demikian, dalam kurun waktu katakanlah satu abad ini, dari awalnya *ihya' al-sunnah* berkembang menjadi *al-sunnah al-hayyah*, yaitu kebiasaan yang hidup di dalam tubuh umat Islam, yang antara satu daerah dengan daerah lain terjadi perbedaan.[39] Namun kalau diperhatikan lebih cermat lagi, keragaman dan perbedaan praktik sosial antar daerah itu tidak terlalu signifikan. Sebab seluruh pembawa ajaran Islam ke berbagai daerah Arab itu berasal dari Madinah selaku pabrik pusat yang menciptakan mereka.[40] Meskipun mereka perlu beradaptasi dengan daerah yang dikunjungi, namun dapat dipastikan ajaran Islam lebih dominan ketimbang budaya lokal saat terjadi proses sinkretisasi antara keduanya. Dengan kata lain, para sahabat yang menyebar ke berbagai daerah Arab melakukan perubahan terhadap praktik-praktik lokal agar sesuai dengan norma Islam.

---

38 Kriteria sederhana dalam memberikan predikat terhadap sebuah generasi sebagai *Tābi'īn* ini bisa dilihat pendapat Ibn Ṣalāh, misalnya, yang menyatakan bahwa mereka merupakan orang yang bertemu dan belajar terhadap sahabat. Dan sejatinya generasi ini masih memiliki lima tingkatan untuk membatasinya secara periodik dengan generasi setelahnya yang disebut dengan *Tābi' al- Tābi'īn*. Lihat: Utsman bin Abd al-Rahman al-Syahrazūrī, *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, (t.tp.: Maktabah al-Fārābī, 1984), h. 179.

39 Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Ilmu Living Quran-Hadis; Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, (Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019), h. 89-91.

40 Ditambah cara menyelesaikan sebuah persoalan cenderung sama, yaitu dengan bermusyawarah, maka wajar kiranya jika perbedaan yang terjadi sangatlah sedikit. Lihat: Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Baghdād: al-Maṭba' al-'Arabiyah, 1966), cet. II, h. 134.

Ada beberapa nama sahabat yang menjadi poros penyebaran ajaran Islam melalui murid-muridnya di berbagai daerah sebagaimana disampaikan Ibn Qayyim, yaitu Zaid bin Tsabid (w. 48 H) dan Abdullah bin Umar (w. 73 H) di Madinah, Abdullah bin Abbas (w. 68 H) di Mekkah, Abdullah bin Mas'ud (w. 33 H) di Irak.[41] Dari keempat orang ini, generasi selanjutnya yang disebut dengan *tābi'īn*, muncul lah beberapa nama cendikiawan di daerah tertentu sebagai penerus dari gurunya: Sa'id bin al-Musayyib (w. 94 H) di Madinah, Aṭā' bin Abi Rabāh (w. 114 H) di Mekkah, Ibrāhīm al-Nakha'ī (w. 96 H) di Kufah, al-Hasan al-Baṣrī (w. 110 H) di Basrah, Makḥūl (w. 112 H) di Syam, dan Ṭāwūs bin Kaysān (w. 106 H) di Yaman.[42] Penerus di sini dalam arti pemegang warisan tradisi generasi sebelumnya sehingga siapa saja dari umat yang hendak belajar dan mencari legitimasi dari ajaran Islam maka kepada mereka lah tempatnya, termasuk mengenai hukum Islam. Kapasitas mereka dalam menggali dan merumuskan hukum Islam diakui oleh ulama lain yang sezaman dengannya. Dengan keberadaan penerus dari generasi ke generasi pada abad pertama ini, tradisi yang hidup itu (*living tradition*/ *al-sunnah al-hayyah*) dapat terpelihara dengan baik dan memiliki klaim kesejarahan yang valid. Ajaran Islam, khususnya hukum Islam, mulai menampakkan taringnya sebagai pengetahuan yang berbeda dengan pengetahuan lain yang sama-sama berasal dari agama Islam.

Pada generasi *tābi'īn* ini lah embrio hukum Islam (selanjutnya disebut fikih) secara independen sudah mulai tampak terlihat. Dengan adanya minat mereka memilih untuk hanya bergelut di hukum Islam menjadi titik awal peralihan fikih dari sebagai gaya hidup (*waqi'i*) berkembang menjadi disiplin ilmu tersendiri (*naẓari*) yang berbeda dengan keilmuan

41 Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1991), juz 1, h. 17.

42 Mustafa Ahmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, (Beirut, Dār al-Qalam, 1998), h. 185 - 186.

Islam yang lain. Kemunculan para cendikiawan tadi, yang cenderung lebih dikenal sebagai ahli fikih[43], membuat ajaran Islam semakin kentara cabang konsentrasinya. Sebab pada masa ini pula, bersamaan dengan kelahiran cendikiawan lain seperti bidang hadis, teologi, atau politik, dsb. Meskipun sama-sama belum mengkristal sebagai ilmu independen, namun setidaknya kelahiran para cendikiawan dengan masing-masing konsentrasinya pada masa ini menjadi penanda akan kehadiran peradaban keilmuan Islam di masa akan datang. Demikian juga dengan fikih, yang pada masa ini masih populer hanya berdasarkan geografisnya. Dengan kata lain, sebagaimana diutarakan Schacht, perkembangan fikih pada masa ini berwujud dalam rupa kelompok regional, bukan individu sebagaimana di masa selanjutnya. Kelompok regional fikih tersebut terklasifikasi menjadi tiga wilayah: Hijaz, Irak, dan Syam. Di Hijaz sendiri, secara spesifik, terdapat dua daerah saja yang terkenal: Madinah dan Mekah. Begitu juga di Irak terdapat dua daerah: Bashrah dan Kufah.[44] Pendapat Schacht ini senada dengan pendapat cendikiawan muslim lainnya seperti al-Zarqa' dan Ali Jum'ah -meskipun keduanya tidak mengatakan dengan lugas layaknya Schacht.[45] Dengan begitu, jika menggunakan istilah 'mazhab', maka pada masa ini terma mazhab disandarkan pada nama wilayah, seperti mazhab Hijaz, mazhab Irak, dan mazhab Syam.

---

43 Seperti Sa'id bin al-Musayyib, segaimana dikatakan Ali Jum'ah, bahwa dia merupakan salah satu dari tujuh ahli fikih di Madinah. Lihat: Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ila Dirāsah al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah*, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2012), cet. IV, h. 439.

44 Joseph Schacht, *the Origins of Muhammad Jurisprudence*, (Oxford: Clarendon Press, 1967), cet. IV, h. 8.

45 Keduanya sekedar menyebutkan nama-nama ahli fikih berdasarkan asal daerahnya. Lihat: Mustafa Ahmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, (Beirut, Dār al-Qalam, 1998), h. 185 - 186. Dan Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ila Dirāsah al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah*, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2012), cet. IV, h. 439.

Selain berdasarkan regional, kemunculan ahli fikih pada masa itu pula dapat dilihat dari metodologi mereka dalam melakukan penggalian hukum. Dari sisi ini, ahli fikih terbagi menjadi dua kelompok: *Ahl Hadīṡ* dan *Ahl Ra'y*. Pada prinsipnya, perbedaan antara keduanya tidak terlalu signifikan sebab sama-sama sepakat untuk menjadikan al-Qur'an, sunnah Nabi, dan fatwa sahabat sebagai sumber utama perumusan hukum Islam. Hanya saja, cara pandang dalam memahami ketiga sumber tersebut yang menjadi pembeda antara keduanya. Bagi *Ahl Hadīṡ*, sumber-sumber itu mesti dipahami apa adanya sebagaimana bunyi dan prakteknya yang sudah berjalan selama ini. Sedangkan bagi *Ahl Ra'y* tidak demikian. Ketiga sumber itu dapat diterapkan berdasarkan ilat dan hikmah yang tersimpan di dalamnya. Kelompok ini berkeyakinan bahwa setiap hukum Islam, baik berupa perintah maupun larangan, pasti memiliki misi untuk mewujudkan kemaslahatan dan meminimalisir kerusakan di kalangan manusia.[46]

Melalui perbedaan perspektif ini, dapat dilihat sikap kedua kelompok tersebut dalam memberikan porsi bagi akal. Bagi kelompok pertama, akal nyaris tidak diberikan peran sama sekali. Akal dituntut untuk tunduk dan menerima atas setiap apa saja yang tertera di dalam ketiga sumber tadi. Sebab akal merupakan instrumen milik manusia yang berpotensi salah. Ini berbeda dengan ketiga sumber tadi, terutama al-Qur'an dan sunnah Nabi selaku pedoman dan petunjuk yang datang dari ilahi, sehingga kebenaran dari sumber tersebut tidak perlu diragukan lagi. Sedangkan bagi kelompok kedua, menurutnya bahasan di sini bukan berkaitan dengan benar tidaknya sumber-sumber tadi. Namun lebih dari itu yaitu relevansinya dengan sebuah wilayah yang jelas-jelas berbeda budaya dengan wilayah asal kelahiran ketiga sumber tersebut. Apalagi kalau

46 Mustafa Ahmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, (Beirut, Dār al-Qalam, 1998), h. 186.

mengingat orientasi Islam selaku agama yang diturunkan untuk semesta alam, bukan hanya untuk masyarakat Hijaz saja. Atas pertimbangan inilah menurut kelompok kedua ini sudah selayaknya memaksimalkan peran akal untuk melihat lebih mendalam lagi terhadap illat dan tujuan yang hendak dicapai oleh Islam, kemudian mensinkronkannya dengan realita yang ada.

Kemunculan argumentasi kelompok kedua ini dilatari posisinya yang bertempat tinggal di Irak, khususnya Kufah selaku daerah metropolitan saat itu. Masalah keagamaan yang dihadapi oleh cendikiawan muslim di sana cenderung lebih kompleks dan beragam dibandingkan dengan di Hijaz selaku daerah domisili kelompok pertama. Di saat yang bersamaan juga, sebagaimana kata Ibn Khaldun, pembendaharaan hadis Nabi di Irak relatif lebih sedikit dibanding di Hijaz. Faktor ini membuat kelompok kedua berinisiatif untuk memfungsikan peran akal secara maksimal dengan melakukan analogi antara nas dengan realitas. Karena itulah mereka dikenal dengan *Ahl Ra'y*.[47] Dengan demikian, perbedaan metodologi ini merupakan implikasi dari perbedaan geografis yang dihuni oleh para ahli fikih. Permasalahan yang dihadapi membuat mereka berbeda cara dalam berijtihad sehingga produknya pun berbeda. Namun, perbedaan yang terjadi di kalangan ahli fikih saat itu tidak lantas memperuncing pertikaian di kalangan umat. Sebab perbedaan tersebut hanya berputar pada masalah-masalah *furū'iyyah* saja. Ditambah adanya sebuah aforisma yang cukup populer di kalangan ahli fikih sehingga membuat pengikutnya dapat saling memaklumi satu sama lain saat terjadi perbedaan pendapat. Aforisma tersebut adalah:

رأينا صواب يحتمل الخطاء ورأي غيرنا خطاء يحتمل الصواب

47 Abd al-Rahman bin Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2009), h. 354.

> *"Pendapat kami benar namun masih memungkinkan salah, dan pendapat selain kami salah namun masih memungkinkan benar."*

Meskipun ahli fikih Irak dikenal dengan *Ahl Ra'y*, bukan berarti mereka mengunggulkan akal atas nas selaku sumber ajaran Islam. Oleh karena itu, menurut Zaydān, sejatinya keberadaan kelompok *Ahl Hadīś* dan *Ahl Ra'y* bukan didasari oleh perbedaan geografis secara *an sich*. Namun kualifikasi kelompok ini cenderung muncul dari dalam pribadi ahli fikih itu sendiri. Cara pandangnya dalam memperlakukan nas atas sebuah permasalahan merupakan faktor utama untuk digolongkan sebagai *Ahl Hadīś* atau *Ahl Ra'y*. Maka di Madinah bisa saja ada ahli fikih yang dikategorikan sebagai *Ahl Ra'y*, begitu juga sebaliknya.[48] Kendati demikian, pengklasifikasian kelompok ini muncul berdasarkan dominansi yang terjadi di kalangan ahli fikih. Jika di Hijaz didominasi oleh kelompok *Ahl Hadīś*, sedangkan di Irak didominasi *Ahl Ra'y*. Begitu juga perbedaan kondisi sosio-politik ikut berkontribusi melatari dikotomi antara kedua kelompok tersebut. Atas beberapa faktor itulah pembagian kelompok ini dikatakan memiliki hubungan dengan tempat domisili mereka. Dan metode ijtihad yang dilakukan merupakan dampak lanjutan atas realita wilayah yang ada.

3. Fikih Masa Tābi' al-Tābi'īn

Begitulah perkembangan fikih pada abad pertama Hijriah. Saat itu fikih masih bermanifestasi dalam praktik-praktik sosial kehidupan sehari-hari, belum terformulasikan dalam bentuk

48 Seperti Rabi'ah bin Abd al-Rahman, guru dari imam Malik bin Anas. Dia ahli fikih Madinah yang dikenal sebagai sosok yang memprioritaskan akal, sehingga lebih layak dikategorikan pada kelompok *Ahl Ra'y*. Begitu juga di Kufah terdapat ahli fikih bernama Amir bin Syarahil. Meskipun tinggal di Kufah, namun metodologinya dalam menetapkan hukum atas sebuah persoalan layaknya kelompok *Ahl Hadīś*. Lihat: Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Baghdād: al-Maṭba' al-'Arabiyah, 1966), cet. II, h. 138.

buku selaku wadah yang menguraikan metodologi baku seorang ahli fikih. Karena masih sebatas praktik, maka tidak sedikit dari para ahli fikih yang disodorkan berbagai persoalan keagamaan. Ketika menyikapi realita yang relatif berbeda ini para ahli fikih saat itu memberikan jawaban-jawaban berupa kepastian hukum Islam yang digali dari sumber-sumbernya; al-Quran, sunnah Nabi, dan fatwa sahabat.[49] Model menjawab semacam itu menjadi preseden ahli fikih di masa selanjutnya, *Tābi' al-Tābi'īn*, dalam menyikapi berbagai persoalan. Hanya saja ahli fikih pada masa ini tidak sekedar menjawab via verbal tapi juga mulai berinisiatif untuk menuangkan ide-ide fikihnya dalam karya berupa buku. Tentu karya di sini tidak sekedar memuat produk fikih saja, tapi juga metode mereka dalam memproduksinya, yang di masa selanjutnya dikenal dengan *Uṣūl Fiqh*.[50]

Masa *Tābi' al- Tābi'īn* ini, secara periodik, dimulai saat memasuki abad kedua Hijriah. Para ahli fikih saat itu merupakan murid sekaligus generasi para ahli fikih masa sebelumnya. Maka dari itu, secara transmisi keilmuan, mereka memiliki ketersambungan sampai ke baginda Nabi sehingga dipandang layak dan otoritatif untuk berbicara mengenai fikih. Setelah melihat langsung perkembangan fikih pada masa gurunya, mereka menyadari bahwa sebuah pemikiran akan terbenam

49 Jalaluddin Rakhmat di dalam disertasinya menyatakan bahwa untuk sumber ketiga ini masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Meskipun mayoritas ahli fikih menyetujuinya secara mutlak, tapi ulama yang menolaknya merupakan orang-orang kompeten yang memiliki andil dalam perkembangan fikih sehingga penolakan mereka masih layak dipertimbangkan. Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Asal-Usul Sunnah Ṣaḥābat; Studi Historiografi atas Tārīkh Tasyrī'*, Disertasi Pascasarjana UIN Alauddin Makasar, 2015, h. 70.

50 Ahmad bin Abdillah al-Duwaihi menyatakan bahwa nama Usul Fikih pada masa ini belum dikenal. Ulama pada masa ini sebatas menulis langkah dan cara memahami nas untuk memproduksi hukum. Maka nas yang berbentuk seperti *khas – 'amm, mutlaq – muqayyad,* dan *nasikh – mansukh* dan teori-teori usul fikih lainnya dikaji lebih mendalam untuk memastikan produk hukum yang akan dilahirkan. Ahmad bin Abdillah al-Ḍuwaiḥī, *'Ilm Uṣūl Fiqh min al-Tadwīn ila Nihāyah al-Qarn al-Rābi' al-Hijrī*, (Riyāḍ: Silsilah al-Rasāil al-Jāmiah, 2006), h. 127.

ditelan masa seiring pergantian generasi.[51] Oleh karena itu, mereka mulai berkeinginan untuk mengabadikan gagasan fikihnya dalam tulisan. Karya fikih yang memuat metode, kaidah, dan produk ijtihad seorang imam mujtahid mulai digalakkan pada masa ini. Hanya saja, ada kalanya karya tersebut ditulis oleh muridnya sebagaimana dilakukan Abu Yusuf selaku murid imam Abū Hanifah seperti kitab al-Kharāj dan al-Atsar, dan ada kalanya ditulis sendiri oleh sang imam seperti imam Mālik bin Anas dengan al-Muwaṭṭa'-nya dan imam al-Syāfi'ī dengan al-Risālah-nya.[52]

Menurut Ali Jum'ah, faktor digencarkannya penulisan buku (kodifikasi) pada masa ini adalah adanya dukungan dan antusiasme pemerintah Abbasiyyah akan ilmu pengetahuan, termasuk ilmu fikih. Bahkan, mereka menjadikan sebagian pendapat ahli fikih sebagai aturan resmi negara.[53] Sikap ini hendak membuktikan perhatian pemerintah terhadap para cendikiawan muslim saat itu agar melakukan kodifikasi sesuai bidang keilmuan masing-masing. Begitu juga ilmu fikih, yang ditulis oleh para ahli fikih yang memiliki kaidah dan metode sendiri dalam berijtihad. Faktor inilah yang membuat mereka disebut sebagai 'imam mujtahid *muṭlaq*'. Di tangan mereka ilmu fikih semakin mematengkan eksistensinya, sehingga semakin

51 Hal ini sebagaimana kesadaran khalifah Umar bin Abd Aziz akan hadis-hadis Nabi yang berpotensi akan berubah-ubah bahkan lenyap seiring perjalanan waktu, mengingat saat itu saja (tahun 99 H selaku tahun pengangkatan Umar bin Abd Aziz sebagai khalifah) sudah banyak perawi hadis dengan ingatan kuat yang meninggal dunia. Oleh karena itu, agar sabda dan prilaku beliau bisa terpelihara validitasnya dan diketahui oleh umat Islam generasi selanjutnya, melalui kekuasaan yang diembannya dia memerintahkan gubernur untuk mengumpulkan hadis Nabi tersebut. Adalah Ibn Syihab al-Zuhri cendikiawan muslim pertama yang menggagas mewujudkan keinginan sang Khalifah. Lihat: Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mustholah Hadits* (Bandung: al-Ma'arif, 1970), h. 20.

52 Abd al-Karīm Zaydān, *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Baghdād: al-Maṭba' al-'Arabiyah, 1966), cet. II, h. 142.

53 Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ila Dirāsah al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah*, (al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2012), cet. IV, h. 440.

tampak perbedaannya degan ilmu keislaman yang lain. Imam mujtahid *muṭlaq* yang lahir saat itu dan bertahan sampai hari ini adalah: imam Nu'mān bin Tsābit (w. 150 H), imam Mālik bin Anas (w. 179 H), imam Muhammad bin Idrīs al-Syāfi'ī (w. 204 H), dan imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H).[54] Sejak kemunculan keempat imam ini juga, kelompok fikih tidak lagi disandarkan pada wilayah sebagaimana masa sebelumnya, tapi disandarkan pada personal ahli fikih. Maka jika memakai istilah 'mazhab', nama kelompok fikih menjadi: mazhab Hanafī, mazhab Mālikī, mazhab al-Syāfi'ī, dan mazhab Hanbalī.

Masa kodifikasi dengan kelahiran para imam mujtahid itu menjadi momen peralihan fikih dari sekedar praktik ke ilmu independen, dari sebatas tanya jawab seputar hukum Islam ke sebuah pengetahuan yang memiliki karakteristik khusus yang berbeda dengan pengetahuan yang lain, meskipun berasal dari sumber yang sama; al-Qur'an dan sunnah Nabi. Karakter khusus ini merupakan hasil ide genius para penggagas ilmu tersebut, sehingga generasi pada masa-masa selanjutnya dapat mengembangkan karakter ilmu itu seiring perubahan waktu dan kondisi. Begitu juga ilmu fikih, yang setelah generasi imam mujtahid mengalami perkembangan signifikan pada setiap masanya. Dengan demikian, jika ditampilkan secara sederhana mengenai perjalanan ilmu fikih maka: masa Nabi dan sahabat disebut dengan fase pembuahan, masa *Tābi'īn* disebut dengan fase perumusan, dan masa *Tābi' al-Tābi'īn* disebut dengan fase pengesahan.

---

54 Sejatinya, pada masa ini banyak sekali bermunculan imam mujtahid *muṭlaq*. Hanya saja, yang dapat bertahan di antara metode dan produk fikih hasil ijtihad para imam mujtahid *muṭlaq* itu dan memiliki klaim kesejarahan hingga hari ini, serta dinilai otoritatif (*mu'tabar*) terbatas pada empat imam/mazhab saja. Oleh karena itu, pada paragraf ini dan selanjutnya sekedar membicarakan keempat mazhab fikih ini. Lihat: Ahmad Tīmūr Bāsyā, *Naẓrah Tārīkhiyyah fī Hudūṡ al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dār al-Qādirī, 1990), h. 30-31.

Perebutan Otoritas antara Fikih Klasik dan Fikih Kontemporer untuk Konteks Kekinian

Untuk memudahkan pemahaman dan menyederhanakan penyebutan masa terhadap pembagian masa klasik dan kontemporer secara periodik, maka perlu dipertegas terlebih dahulu terkait maksud dari kedua masa ini. Masa klasik merupakan zaman yang dihitung sejak akhir abad 19 Masehi atau abad 13 Hijriah sampai ke belakang. Sedangkan masa kontemporer ialah zaman setelah abad 19 Masehi hingga hari ini. Jadi untuk pembahasan kali ini, pembagian periode fikih tidak mengikuti hitungan periodisasi perjalanan fikih sebagaimana dibahas di awal bab. Namun lebih condong ke pembagian masa yang dilakukan oleh orang Barat dengan bertolak pada perkembangan ilmu filsafat. Hal ini didasari atas beberapa pertimbangan: selain demi kemudahan dan penyederhanaan, juga dari sisi kondisi sosio – politik umat Islam pada sebelum abad 20 hingga abad 7 Masehi secara umum memiliki kesamaan, yaitu berada di bawah komando satu orang pemimpin (*khalīfah*). Meskipun kerajaan Turki Usmani baru runtuh pada awal abad 20, namun benih-benih keruntuhannya sudah terlihat sejak abad 19 itu.[55] Pasca keruntuhan Turki Usmani inilah kehidupan sosio – politik umat Islam mengalami perbedaan yang signifikan, yakni terbentuknya negara bangsa (*nation state*) sebagaimana dikenal hari ini.

Pertimbangan lainnya pada kata 'kontemporer' itu sendiri selaku istilah peralihan suatu masa yang digunakan oleh para filsuf Barat untuk menandai perkembangan ilmu filsafat dengan

55 Miftahul Jannah cukup apik memaparkan alur cerita proses keruntuhan Turki Usmani dari sebelum hingga hari H pada tanggal 3 Maret 1924. Meskipun alur cerita yang ditampilkan sangat singkat, namun sudah memuat esensi kejadian sejarah tersebut. Lihat: Miftahul Jannah, *Runtuhnya Khilafah Turki Utsmani 3 Maret 1924*, jurnal of history MASA, Vol. 1, No. 1, Juni 2019, h. 68–71.

masa sebelumnya.[56] Istilah ini pun diikuti cendikiawan Barat yang lain, dan kemudian menjadi istilah umum saat penentuan suatu masa di dalam diskursus ilmu sejarah, termasuk di dunia Islam sendiri. Para cendikiawan muslim ikut menggunakan istilah ini untuk membedakan masa ini dengan masa-masa sebelumnya. Hal ini sebagaimana terlihat di dalam tulisan-tulisan mereka,[57] bahkan sampai ada kamus Arab – Indonesia bernama "*Qāmus al-'Aṣrī* (Kamus Kontemporer)." Kemunculan kamus ini dilatari oleh kecermatan penulis akan perbedaan dan perkembangan bahasa Arab masa kontemporer dengan masa klasik. Ini menandakan bahwa istilah 'kontemporer' sudah menjadi bahasa baku dan familiar saat membicarakan tentang sebuah periode masa. Dengan demikian, agar tidak termasuk dari bagian "kacang lupa kulitnya", pertimbangan terakhir ini juga layak ditimang-timang sehingga istilah ini bisa digunakan sebagaimana mestinya. Atas beberapa pertimbangan di atas, pada pembahasa periodisasi fikih kali ini dibagi menjadi dua masa: klasik dan kontemporer.

Pembagian ini dilatari oleh perbedaan realita antara kedua masa ini. Realita yang dimaksud adalah berawal dari model bernegara bagi umat Islam. Jika sebelum masa kontemporer, kehidupan bernegara umat Islam berada di bawah satu naungan

56 K. Bertens, *Sejarah Filsafat Kontemporer Jerman dan Inggris*, (Jakarta: Gramedia, 2013), jilid I, h. 3-4.

57 Dalam konteks fikih, misalnya ada buku 'Belajar Mudah Fikih Kontemporer' yang ditulis oleh Husni Mubarak. Di dalam buku ini, Husni menegaskan kalau maksud dari fikih kontemporer adalah kajian aturan normatif Islam untuk memberikan solusi hukum atas permasalahan-permasalahan yang terjadi saat ini (masa kontemporer). Dari sini, dapat terlihat penggunaan kata 'kontemporer' disandingkan dengan kata 'fikih' guna membedakan gap masa antara masa kini dengan masa lampau. Lihat: Husni Mubarak, *Belajar Mudah Fikih Kontemporer*, (Aceh: LKKI Publisher, 2019), h. 40. Selain buku Husni ini, buku lain terkait hukum Islam yang memakai kata 'kontemporer' sebagai tanda penegasan mengenai problematika keagamaan yang relatif baru yang terjadi pada era saat ini ialah seperti: Kutbuddin Aibak, *Kajian Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), Ahmad Zahro, *Fiqih Kontemporer*, (Jombang: Unipdu Press, 2014), dan lain sebagainya.

kepemimpinan (*khalīfah*). Sedangkan saat memasuki masa ini format negaranya berubah menjadi negara bangsa. Namun realita ini tidak mengganggu akan fakta lain mengenai ketersebaran empat mazhab fikih ke berbagai wilayah, khususnya daerah Arab dan Asia. Hal ini merupakan hasil dari sumbangsih para ahli fikih masing-masing mazhab saat mengembangkan dan menyebarkan mazhabnya.[58] Sumbangsih ahli fikih dalam mengembangkan masing-masing mazhab fikihnya ini yang membuat perbedaan karakter setiap mazhab semakin kentara.

Karakter ini penting diketahui untuk bisa menyesuaikan produk fikih suatu mazhab dengan masyarakat sebuah daerah yang akan menerima mazhab tersebut. Makanya keempat mazhab ini tersebar ke berbagai daerah (baca: negara) muslim yang relatif berbeda-beda. Tīmūr Bāsyā mengatakan bahwa faktor yang mempengaruhi ketersebaran keempat mazhab ini adalah adanya kesadaran ahli fikih setiap mazhab dari generasi ke generasi untuk merawat eksistensi mazhabnya dengan mengajarkan dan mengembangkannya. Mazhab Mālikī, misalnya, mengalami perjalanan yang cukup pelik sehingga dapat tersebar dan diterima oleh umat Islam yang berdomisili di Andalusia, Prancis, hingga sebagian daerah Eropa.[59] Begitu juga mazhab fikih lainnya berkembang dan menyebar ke wilayah lain di luar jazirah Arab. Bahkan hari ini, di Dunia Arab selaku wilayah kelahiran Islam yang sudah terpecah menjadi banyak negara menganut mazhab fikih yang berbeda-beda. Seperti Turki

58 Dari sini kemudian dikenal dengan mujtahid *fī al-maẑhab*, yaitu seorang ahli fikih yang secara serius mengembangkan metode dan produk ijtihad pendiri mazhab serta ahli fikih lainnya yang ikut berkontribusi menyebarkan mazhab tersebut dengan menyeleksi produk-produknya antara yang kuat, unggul, dan aneh. Di mazhab al-Syāfi'ī, misalnya, ahli fikih yang sesuai kualifikasi ini seperti imam al-Rāfi'ī dan al-Nawawī. Lihat: Akram Yusuf Umar al-Qawasimi, *al-Madkhal ila Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī*, (al-Azdan, Dār al-Nafāis, 2002), h. 374.

59 Ahmad Tīmūr Bāsyā, *Naẓrah Tārīkhiyyah fī Hudūś al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dār al-Qādirī, 1990), h. 26.

berhaluan Hanafi, Maroko menganut Mālikī, Mesir berhaluan al-Syāfi'ī, dan Arab Saudi menganut Hanbali.

Ketersebaran keempat mazhab fikih ke berbagai negara ini tentu saja memiliki pengalaman dan sejarahnya masing-masing. Dalam prosesnya pasti terjadi dialektika antara produk fikih setiap mazhab dengan realitas setempat. Namun karena kegeniusan para pembawa mazhab fikih ini membuat produknya dapat berdialog dan bertahan hingga hari ini di wilayah masing-masing. Maka saat dihadapkan dengan beragam problematika keagamaan yang relatif baru, para ahli fikih setiap negara ini melakukan ijtihad sesuai metode mazhabnya. Hanya saja, sejak memasuki masa kontemporer tidak sedikit dari ahli fikih di berbagai wilayah yang memilih untuk mengakomodir keempat mazhab fikih yang otoritatif itu. Hal ini didasari pertimbangan kondisi yang tidak memungkinkan jika hanya membatasi pada satu mazhab saja.

Makanya kasus-kasus fikih seperti bermain musik, bunga bank, mengucapkan selamat natal, jenazah muslim dikubur di pemakaman non muslim, perempuan bepergian dengan tanpa mahram, memakai parfum beralkohol, dan lain sebagainya, oleh para ahli fikih dijawab dengan mengutip produk fikih antar mazhab dan/ atau melakukan ijtihad baru dengan menggunakan metodologi warisan keempat mazhab tersebut. Habib Ali al-Jufri di suatu kesempatan menegaskan bahwa produk fikih klasik yang termuat di dalam kitab-kitab fikih saat ini tidak mesti diterapkan apa adanya. Para ahli fikih mengarang kitab-kitab itu menyesuaikan dengan konteks mereka saat itu, yang bisa saja konteks tersebut berbeda dengan konteks hari ini.[60] Dengan

60 Meskipun topik saat itu sedang membahas hukum mengucapkan selamat natal, namun pada pernyataan ini Habib Ali hendak menegaskan kepada para hadirin saat itu dalam menyikapi dan memposisikan produk fikih masa lalu untuk masa kini, yang sudah berubah kondisinya. Lihat di https://m.facebook.com/story/graphql_permalink/?graphql_id=UzpfSTEwMDAwMDc2NjM5NzgxMToxOTYyMjcwMjQzODA4NTAz diakses

kata lain, ketentuan normatif Islam yang tertera di dalam literatur fikih klasik layak dikaji kembali demi menyesuaikan situasi dan kondisi hari ini. Tentu saja aturan normatif di sini hanya ketentuan yang bersifat *furū'iyyah*, bukan yang bersifat *uṣūliyyah*.

Hal senada juga disampaikan oleh al-Būṭī, bahwa produk fikih dulu selaku hasil ijtihad ahli fikih masa klasik memang akan berpotensi berubah-ubah akibat perbedaan dan perkembangan zaman. Akan tetapi, metodologi untuk memproduksi hal itu, yang juga sama-sama hasil pemikiran mereka tetap bisa diterapkan pada masa sekarang dalam menyikapi berbagai problematika keagamaan. Yang pertama oleh beliau disebut dengan *mutagayyirāt* (hal-hal yang dapat berubah), sedangkan yang kedua disebut *śawābit* (hal-hal yang sudah baku dan pakem).[61] Ini mengingat status metodologi tersebut sudah mateng dan purna sehingga tidak memerlukan modifikasi atau inovasi baru. Jadi, apa pun persoalan keagamaannya, maka pisau untuk mengupasnya cukup menggunakan warisan ahli fikih masa lalu itu. Dan penerapan metodologi ini tidak dibatasi hanya persoalan ibadah saja, melainkan persoalan muamalah seperti ekonomi dan politik yang cenderung berbeda jauh dengan apa yang dihadapi ahli fikih perumus metodologi tersebut pun dapat dibedah dengan metodologi tersebut.

Untuk konteks Indonesia sendiri, ulama negara ini juga menyepakati untuk mengakomodir seluruh keempat mazhab

---

pada tanggal 25 Desember 2020 pukul 10.00 WIB.

61 Namun baik *mutagayyirāt* dan *śawābit* bagi al-Būṭī juga bisa saja sama-sama berada di ranah fikih. *Mutagayyirāt* di fikih seperti ketentuan hukum yang tidak dihasilkan dari dalil nas yang *qaṭ'ī* (jelas/ tegas), yang bisa disebut dengan *ẑannī*. Sedangkan *śawābit* merupakan produk fikih yang dihasilkan dari dalil nas yang *qaṭ'ī*. Lihat: Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣarah*, (Dimasyq: Maktabah al-Fārabi, 1991), h. 8. Sedangkan mengenai penegasan al-Būṭī terkait perubahan dan optimalisasi konsep metodologi guna memproduksi hukum fikih, bandingkan dengan: Abu Ya'rab al-Marzūqī dan Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Isykāliyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*, (Suriah, Dār al-Fikr, 2006), h. 157.

itu mengingat kondisi dan kultur Indonesia sangat beragam, sehingga dirasa tidak cukup jika hanya menggunakan satu mazhab saja. Bahasan fikih mengenai ibadah seperti ketentuan bersesuci dan solat, misalnya, mayoritas umat Islam di Indonesia mengikuti mazhab al-Syāfi'ī, sedangkan persoalan transaksi jual beli lebih condong ke mazhab Hanafī. Tentu ini hanya sebatas bentuk generalisasi yang memerlukan pembahasan lebih khusus dan detail untuk mengetahui rincian penerapan pendapat fikih dari keempat mazhab tersebut. Namun yang pasti, keempat mazhab fikih ini menjadi rujukan dalam beragama dan saat menyelesaikan problematika keagamaan di Indonesia.[62] Adanya relevansi antara produk-produk fikih keempat mazhab dengan konteks Indonesia menjadi salah satu faktor pemilihan para ulama Indonesia untuk menjadikannya sebagai acuan dalam menjalankan normatif Islam. Kendati demikian, mazhab al-Syāfi'ī dijadikan sebagai mazhab fikih yang lebih dominan diikuti oleh masyarakat ketimbang ketiga mazhab fikih lainnya.[63] Mazhab fikih satu ini dinilai lebih banyak kecocokannya dengan budaya masyarakat Indonesia secara umum, terutama yang berkaitan dengan ibadah tadi, termasuk seperti ketentuan berpuasa dan zakat. Karena inilah Indonesia dikenal sebagai negara berhaluan mazhab al-Syāfi'ī.

62 Sebagaimana dilakukan Majelis Ulama Indonesia (MUI) selaku lembaga swadaya masyarakat yang menampung berbagai mazhab keagamaan, atau Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah selaku organisasi keagamaan terbesar di Indonesia saat berdiskusi untuk menetapkan sebuah hukum (fatwa). Hal ini dapat dilihat dari sumber fatwa ketiga organisasi ini dengan menjadikan literatur fikih dari keempat mazhab itu sebagai refrensinya. Lihat: Zuhroni, *Studi Komparasi Metode Penetapan Hukum Islam Lembaga-lembaga Fatwa di Indonesia*, Jurnal ADIL Hukum Islam, Vol. 3, No. 1, 2012.

63 Ini bisa ditandai dengan saat proses pembelajaran fikih di bangku sekolah, mayoritas lembaga pendidikan (terutama pesantren) menggunakan kitab-kitab mazhab al-Syāfi'ī sebagai buku ajarnya. Mulai dari yang tipis seperti kitab Safīnah al-Najāh dan al-Taqrīb hingga yang berjilid-jilid seperti al-Majmū' syarḥ al-Muhaẑẑab. Lihat: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 2011), cet. IX, h. 87.

Kecocokan ini tidak hanya saja terlihat pada masa-masa kedatangan Islam ke Indonesia, tapi juga berlanjut hingga hari ini meskipun problematika keagamaan di negara ini semakin kompleks. Mazhab ini dinilai tetap mampu dan berhasil memberikan jawaban hukum seputar permasalahan fikih, baik melalui produk ijtihad maupun metodologi mazhab ini. Meskipun demikian, tak sedikit dari ulama negara ini yang tidak membatasi diri untuk membandingkan dan mengutip pendapat mazhab lain. Sebab bagi mereka, meskipun di sini didominasi mazhab al-Syāfi'ī, namun tidak semua produk fikih mazhab ini relevan dengan kasus-kasus kontemporer seperti penentuan arah kiblat, nikah beda agama, pemilihan pemimpin non-muslim, menggunakan pakaian khas agama lain, mengubah uang tunai ke uang elektronik, dan kasus-kasus fikih lainnya.[64] Dan jika masih tetap memaksa menerapkan begitu saja produk fikih mazhab ini, dengan tanpa melihat konteks yang melatari kelahiran produk tersebut, maka bukan solusi yang akan didapat melainkan justru permasalahan tersebut berpotensi berkembang dengan merambat pada kesenjangan sosial.

Dari kedua wilayah yang cukup jauh ini, dunia Arab dan Indonesia, dapat disimpulkan bahwa para ahli fikih dari kedua wilayah itu menyadari dan menyepakati akan perbedaan realitas antara masa kini dengan masa lalu. Zaman mengalami perkembangan seiring kreatifitas manusia yang menginginkan kehidupan lebih baik dan maju dari sebelumnya. Sedangkan agama Islam melalui produk fikihnya merupakan instrumen yang dijadikan pegangan umatnya dalam menjalani kehidupan dunia

64 Kalau melihat buku kumpulan fatwa MUI sejak tahun 1975 hingga 2015 dapat ditemukan ragam persoalan keagamaan yang terjadi di Indonesia. Tidak terbatas pada kasus fikih saja, melainkan kasus akidah juga. Namun khusus mengenai kasus fikih, dengan segala topiknya dapat mencapai 166 bahasan fikih -meskipun memang tidak sepenuhnya bisa dikategorikan sebagai kasus kontemporer. Lihat: Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975; Edisi Terbaru*, (Jakarta: Emir, 2015).

-bagaimana pun perkembagan tersebut terjadi. Oleh karena itu, fikih memiliki tanggung jawab untuk mampu menjawab atas realita yang berbeda dengan masa baginda Nabi bahkan sampai masa para mujtahid, baik *muṭlaq* maupun *fī al-maẑhab*. Mengenai pembentukan negara, misalnya, hal ini tidak ditemukan bahkan sampai masa Imam al-Nawawi (w. 676 H) selaku mujtahid *fī maẑhab al-Syāfi'ī*. Meskipun ada kesamaan nama wilayah, seperti Mesir selaku tempat imam al-Syāfi'ī wafat,[65] namun saat itu Mesir belum menjadi negara bangsa (*nation state*) independen layaknya hari ini. Begitu juga aturan yang digunakan Mesir berbeda antara masa imam al-Syāfi'ī dengan saat ini. Pada masa imam al-Syāfi'ī Mesir menerapkan aturan Islam (baca: fikih), termasuk mengenai hukum pidananya, sedangkan saat ini relatif mengadopsi aturan Barat, yang dikenal dengan hukum positif. Sehingga muncul pertanyaan berupa: apa hukum sebuah negara menggunakan hukum selain hukum Islam?

Pada dasarnya seluruh ahli fikih kontemporer bersepakat akan kewajiban menerapkan hukum Islam bagi sebuah negara. Ini sebagaimana pendapat ahli fikih klasik seperti imam al-Māwardī di dalam kitabnya, al-Ahkām al-Sulṭāniyah.[66] Akan tetapi, perbedaan yang terjadi di kalangan mereka adalah sikap mereka terhadap sebuah negara yang tidak menggunakan hukum Islam sebagai aturan resmi negara. Pada tahap ini, ahli fikih kontemporer terbagi menjadi dua macam; menyalahkan

65 Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *Manāqib al-Syāfi'ī*, (al-Qahirah, Dar al-Turats, 1970), juz 2, h. 305.

66 Sebenarnya pada masa al-Māwardī (w. 450 H) belum ada bentuk negara sebagaimana hari ini yang dikenal dengan negara bangsa (*nation state*). Oleh karenanya al-Māwardī menguraikan konsep negara sesuai realita pada waktu itu, lebih tepatnya batasan teritorial wilayah negara Islam (*Bilād al-Islam*), adalah persatuan wilayah-wilayah yang berada di bawah komando satu orang pemimpin (*khalīfah*) yang menjadikan hukum Islam sebagai aturan resminya. Wilayah tersebut berupa: daerah Haram, daerah Hijaz, dan daerah sekitar keduanya yang berada di bawah kepemimpinan sang *khalīfah* itu. Lihat: Ali bin Muhammad al-Māwardi, *al-Ahkām al-Sulṭāniyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006), cet. III, h. 199.

dan memaklumi. Pertama, sebagaimana diutarakan Wahab Khalaf bahwa pokok permasalahannya bukan berasal dari agama Islam, melainkan akibat kelalaian umatnya yang tidak berkenan untuk menerapkan aturan agamanya. Padahal agama ini sudah membuat aturan yang bisa dijadikan pedoman oleh pemeluknya dalam mengarungi kehidupan -termasuk dalam kehidupan bernegara.[67] Seperti aturan pidana, perdata, ekonomi, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan muamalah sudah ditentukan oleh Islam, baik secara detail maupun masih bersifat general. Namun generalisasi ini justru dapat menjadi pondasi akan bangunan kehidupan bernegara, yang bisa diterapkan kapan dan di mana saja.

Oleh karena itu, Abd al-Qādir 'Audah menyatakan bahwa hukum Islam sudah terbukti kelanggengannya meskipun sudah melewati berbagai model zaman. Ini disebabkan pembuat aturan tersebut merupakan Dzat yang maha mengetahui dan mengatur setiap apa yang terjadi di atas muka bumi, sehingga wajar kiranya jika aturan hasil buatan-Nya dapat bertahan bahkan hingga hari kiamat nanti. Ini berbeda dengan hukum positif selaku hasil kreasi manusia. Keterbatasan, kelemahan, serta kondisi yang melekat dalam diri manusia membuat hasil kreasinya itu juga memiliki kekurangan dan sangat bergantung pada zaman. Makanya tak heran jika aturan yang terdapat di dalam hukum tersebut sering terjadi amandemen di masa-masa selanjutnya.[68] Dari sikap kedua cendikiawan ini dapat terlihat bagaimana keinginan mereka yang cukup menekan umat Islam, khususnya para pemangku kekuasaan agar memberlakukan hukum Islam sebagai aturan resmi negara. Bahkan mereka tampak menyalahkan pemerintah yang abai terhadap penerapan hukum Islam.

---

67 Abd al-Wahāb Khalāf, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, (al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1350), h. 24.

68 Abd al-Qādir 'Audah, *Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Kātib al-'Azalī, t.th.), juz 1, h. 19.

Berbeda dengan sikap sebagian ahli fikih yang lain yang tampak lebih santai dan berlapang dada akan kondisi yang ada saat ini. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Yūsuf al-Qaraḍawī, bahwa cara yang terlalu berlebihan untuk mewujudkan formalisasi hukum Islam dapat berdampak negatif terhadap kehidupan sosial dan bernegara. Bahkan, cara ini dapat mencoreng nama baik Islam di mata orang-orang non muslim sehingga mereka pun akan memusuhi agama ini.[69] Hal senada juga disampaikan oleh Afifuddin Muhajir. Menurutnya, umat Islam tidak perlu memaksakan kehendak untuk memformalisasi hukum Islam menjadi undang-undang resmi negara. Sebab cara ini akan berdampak negatif jika tidak dilakukan dengan penuh kehati-hatian dan pemikiran genius. Maka bukan kebaikan dan kemaslahatan yang akan diraih, melainkan justru kemudaratan dan konflik yang akan terjadi di tengah masyarakat.[70] Ini menjadi kontraproduktif dengan misi Islam selaku agama samawi yang hendak membawa perdamaian dan kemaslahatan bagi umat manusia. Maka dari itu, Afifuddin menegaskan bahwa sejatinya keberadaan negara bagi Islam hanya sebagai sarana (*waṣīlah*), bukan tujuan (*gāyah*) untuk merealisasikan misi yang dicanangkannya. Dengan demikian, yang paling penting dari formalisasi hukum Islam adalah bukan label atau cap hukum Islam, melainkan substansi dan hakikat dari hukum tersebut.[71] Substansi atau hakikat hukum yang dimaksud ialah apa dikenal dengan konsep *maqāṣid al-syarī'ah*.

Begitu juga dengan persoalan hukum bernyanyi yang diiringi dengan alat musik.[72] Kalau membaca literatur fikih

69 Yūsuf al-Qaraḍawī, *Fiqh al-Aulawiyāt*, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1996), h. 227–228.

70 Afifuddin Muhajir, *Jumhūriyah Indūnīsiyā al-Muwaḥḥidah fī Mīzān al-Syarī'ah; Dirāsah 'an Pancasila fī Ḍau' al-Nuṣūṣ wa al-Maqāsid*, (Semarang: UIN Walisongo, 2021), h. 23.

71 Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, (Yogyakarta: IRCiSOD, 2017), h. 31.

72 Keterangan berupa alat musik di sini perlu diperjelas mengingat

klasik, akan ditemukan pendapat minimal dari dua ulama agung dari kalangan mazhab al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa perbuatan ini diharamkan. Dua ulama tersebut adalah imam al-Nawawi di dalam *Rauḍah*-nya dan imam Ibn Hajar al-Haitami di dalam *al-Ra'ā'*-nya. Kedua Imam ini memiliki argumen masing-masing dalam menguatkan pendapatnya. Bagi imam al-Nawawi, keharaman perbuatan ini dilatari oleh alat musik selaku simbol para pemabuk. Meskipun bernyanyi sendiri dinilai boleh, namun karena berbarengan dengan alat yang disenangi orang fasik itu membuat perbuatan ini ikut terdampak.[73] Sedangkan menurut imam Ibn Hajar, keharaman ini disebabkan adanya percampuran antara sesuatu yang halal dan yang haram. Bernyanyi memiliki hukum halal, sedangkan alat musik berstatus haram. Maka saat keduanya berkolaborasi dalam satu momen, hukum haram lah yang dimenangkan.[74] Apalagi jika ditambah dengan pendapat sebagian ulama yang lebih condong menilai bernyanyi merupakan perbuatan buruk dan haram. Maka perbuatan bernyanyi yang disertai alat musik semakin tidak memiliki peluang untuk diperbolehkan.

Pandangan dari kedua Imam ini kemudian menjadi rujukan banyak kalangan di masa-masa selanjutnya dalam menilai perbuatan ini. Termasuk sebagian ahli fikih kontemporer seperti Abd al-Karīm Zaydān, meskipun pandangannya lebih

terdapat perbedaan hukum antara bernyanyi dan alat musik itu sendiri. Dengan kata lain, kedua objek ini memiliki hukum masing-masing; bernyanyi ada hukumnya sendiri, alat musik juga demikian. Di kalangan ulama klasik sendiri masih terjadi silang pendapat dalam memberikan pandangan akan kedua objek ini. Ada yang menentangnya dengan keras, ada yang menyetujuinya dengan sangat, dan ada pula yang menengahi keduanya dengan membuat *tafṣīl*. Selengkapnya lihat: Tim Forum Kajian Ilmiah, *Trilogi Musik; Nuansa Musik dalam Konstruksi Fikih, Tradisi Tasawuf, dan Relevansi Dakwah*, (Kediri: Lirboyo Press, 2018), cet. IV, h. 36–139.

73 Yahya bin Syaraf al-Nawawī, *Rauḍah al-Tālibīn*, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991), juz 11, h. 228.

74 Ibn Hajar al-Haitami, *Kaff al-Ra'ā' 'an Muḥarramāt al-Lahw wa al-Samā'*, (al-Qāhirah: Maktabah al-Quran, t.th.), h. 41.

bersifat antisipatif. Menurutnya, seni musik yang tersebar melalui media layaknya radio dan televisi dapat dihukumi haram. Hal ini disebabkan realita di lapangan saat musik dinyalakan, entah sekedar berupa suara atau visual seringkali mengakibatkan kemunculan perbuatan maksiat, seperti bercampurnya lelaki dan perempuan, gerakan-gerakan gemulai, serta suara mendayu-dayu yang tidak menutup kemungkinkan dapat membangkitkan nafsu birahi. Pergelaran musik yang diadakan selama ini sangat jarang bisa dikendalikan untuk menghindari terjadinya kemaksiatan.[75] Pertimbangan realita empiris yang dikemukakan Zaydān ini menjadi argumen utama dalam menyimpulkan hukum bermusik ini. Pertemuan antara sesuatu yang halal dan yang haram berdampak pada keharaman yang awalnya halal tersebut. Hal ini senada dengan pandangan Ibnu Hajar di atas.

Akan tetapi pandangan Zaydān ini berbeda dengan al-Būṭī selaku sama-sama ahli fikih kontemporer. Baginya, mendengarkan musik melalui media apa saja yang tersedia zaman ini hukumnya boleh, dengan syarat musik tersebut mengandung lirik berupa kata-kata bijak, serta tidak mengajak berbuat kemaksiatan. Dengan demikian, hukum mendengarkan musik atau bernyanyi sembari dibarengi lantunan alat musik bisa makruh, mubah, bahkan sunnah. Ini bergantung pada dampak yang akan dihasilkan dari perbuatan tersebut.[76] Pendapat terakhir ini tampak lebih bijak dalam menyikapi kasus ini. Tidak mengharamkan secara mutlak, pun tidak membolehkan secara mutlak juga. Karena al-Būṭī hendak mengembalikan hukum asal kasus ini, yaitu nyanyian selaku kalimat yang terdiri kata-kata. Hanya saja pengucapannya bernada. Di sinilah letak

75 Abd al-Karīm Zaydān, *al-Mufaṣṣal fī Ahkām al-Mar`ah wa al-Bait al-Muslim fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006), juz 4, h. 91.

76 Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Masyūrāt Ijtimā'iyyah*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), h. 91.

perbedaannya dengan berbicara biasa sebagaimana dilakukan manusia pada umumnya. Begitu juga alat musik, sejatinya tidak dapat dikenakan beban hukum. Sebab hukum hanya dibebankan kepada manusia selaku mahluk berakal.[77] Oleh karena itu, hukum bernyanyi yang diiringi alat musik menyesuaikan dengan kondisinya. Begitu juga penilaian ahli fikih klasik saat mengharamkannya, jika dicermati argumennya, disebabkan oleh adanya faktor eksternal yang ikut melatari akan kesimpulan hukum tersebut. Faktor eksternal ini, yang oleh al-Būṭī disebut dengan dampak atau efek yang dihasilkan dari perbuatan tersebut. Karena faktor ini bersifat sangat kondisional, maka hukum dari perbuatan itu pun juga demikian.

Dari kedua kasus ini -begitu juga kasus-kasus lain sebagaimana contoh di atas- dapat terlihat bagaimana sikap ahli fikih kontemporer dalam memberikan legitimasi hukum Islam. Sebagian dari mereka masih ada yang setuju untuk tetap memberlakukan produk fikih klasik di masa kini, sebagiannya lagi lebih memilih untuk memberikan alternatif jawaban hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan, perubahan kondisi dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ketiga argumen ini banyak digunakan oleh ahli fikih kontemporer untuk membangun premis dan logika dalam mengutarakan pandangannya terkait kepastian hukum suatu kasus. Atau dengan bahasa lain, mereka berupaya untuk bersikap bijak dan proporsional dalam menyikapi permasalahan masyarakat muslim modern. Kendati demikian, bukan lantas mereka mengenyampingkan nas, Ijma' dan Qiyas selaku sumber hukum yang disepakati ahli fikih klasik. Ahli fikih kontemporer tetap mengikuti prosedur penggalian hukum

77 Dalam diskursus Uṣūl Fiqh dikenal dengan istilah *mahkūm 'alaih*, yaitu seseorang yang menjadi objek atau sasaran firman Allah (*khiṭāb Allah*). Namun tidak semua manusia bisa digolongkan ke kategori ini. Hanya manusia yang memiliki akal sehat agar bisa memahami dan dinilai pantas melakukan *khiṭāb* tersebut. Lihat: Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1986), h. 185.

layaknya ahli fikih klasik, hanya saja mereka berusaha untuk mereaktulisasi dalam memahami sumber hukum tersebut saat dihadapkan dengan realita hari ini.

Begitu juga mengenai metodologi perumusan hukum, ahli fikih kontemporer masih menggunakan warisan metodologi ahli fikih klasik. Bagi mereka, warisan tersebut sudah final dan baku, sehingga tidak perlu diotak-atik lagi. Dengan demikian, dapat dikatakan hampir tidak ada satu pun dari ahli fikih kontemporer yang dapat melepaskan diri secara penuh dari ahli fikih klasik, entah pada tataran produk fikihnya, lebih-lebih tataran metodologinya. Jadi jika ada ahli fikih kontemporer berbeda pendapat dalam memberikan hukum sebuah kasus masa kini, bukan berarti mereka berseberangan dengan ahli fikih klasik, namun itu didasari atas kesadaran konteks zaman yang berbeda, serta mengingat produk fikih merupakan hasil ijtihad sehingga merupakan keniscayaan jika terjadi perbedaan kesimpulan hukum.

Kendati demikian, bukan berarti produk fikih klasik tidak ada yang relevan sama sekali untuk konteks kekinian. Produk tersebut masih sangat banyak yang diterapkan dan diikuti oleh ahli fikih kontemporer. Termasuk produk yang dikategorikan sebagai *furū'iyyah* seperti regulasi pernikahan, ketentuan hukum pidana, aturan waris, hal-hal dasar dalam bertransaksi, dan lain sebagainya. Ini menandakan bahwa produk fikih klasik tidak sepenuhnya ditinggalkan, apalagi dibuang begitu saja. Produk fikih masa lalu senantiasa menjadi bahan rujukan dan pertimbangan untuk menjawab masalah keagamaan hari ini. Ahli fikih kontemporer menyadari betul akan kapasitas mereka dalam memahami dalil-dalil keagamaan sehingga tidak mungkin melepas diri dengan tanpa menelaah literatur fikih klasik selaku generasi yang memiliki kemampuan jauh di atas ahli fikih hari ini.[78] Maka dari itu, baik produk fikih kontemporer

78 Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-la Maẑhābiyyah*, (Dimasyq:

maupun klasik memiliki porsinya masing-masing. Jika hukum yang diproduksi oleh fikih klasik masih relevan maka akan tetap diberlakukan. Sedangkan jika tidak, maka ahli fikih kontemporer akan menawarkan alternatif hukum yang berbeda dengan produk sebelumnya.

Dār al-Farābī, 2005), h. 63.

Bab III
Ahli Fikih Kontemporer dan Produk Ijtihadnya

Pada pembahasan kali ini hendak menguraikan riwayat hidup dan pemikiran tiga ahli fikih sebagai perwakilan ahli fikih kontemporer yang berasal dari daerah yang berbeda-beda. Ketiga ahli fikih kontemporer yang dimaksud adalah Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī. Kemudian dilanjutkan dengan pandangan mereka mengenai konsep baru fikih yang akan diulas secara gamblang, sehingga nanti bisa diketahui nalar berfikir mereka dalam merumuskan konsep tersebut. Dari pandangan fikih mereka ini pula dapat menjadi titik awal perkembangan fikih kontemporer dengan mengingat konsep baru fikih yang diciptakan masing-masing dari mereka mempunyai cakupan yang berbeda.

Sahal Mahfudh dan Fikih Sosial

1. Biografi Singkat

Dengan mempunyai nama lengkap bernama Muhammad Ahmad Sahal bin Mahfudh bin Abdus Salam al-Hajaini, Sahal Mahfudh dilahirkan di Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati, pada tanggal 16 Februari 1933. Menurut Umdah el Baroroh, tanggal lahir ini merupakan informasi terbaru dibanding tanggal lahir di Kartu Tanda Penduduk (KTP) maupun dokumen-dokumen lainnya, yang ditulis dengan tanggal 17 Desember 1937. Info terbaru ini baru diperoleh dari catatan lama yang

milik ayahandanya.[1] Sedangkan di sumber lain juga disebutkan kalau beliau lahir pada tanggal 15 Februari 1934.[2] Namun kalau melihat info yang disampaikan Umdah tampaknya lebih valid. Apalagi saat diafirmasi dengan info dari Sahal Mahfudh sendiri yang mengatakan kalau dia ditinggal wafat ayahnya saat masih 11 tahun, maka tanggal lahir yang dipaparkan Umdah di atas sudah sesuai.[3]

Kelahiran Sahal ini penting diperjelas guna memastikan perjalanan intelektualnya saat bergumul dengan berbagai ilmu keislaman dan ilmu lainnya,[4] yang pada saat proses itu juga Sahal sudah mampu menuangkan idenya menjadi sebuah buku. Menurut Ali Romdhoni, perjalanan intelektual Sahal Mahfudh dimulai dari pesantren keluarganya di Kajen, Pati Jawa Tengah. Sahal ditempa langsung oleh ayahnya, Mahfudh Salam dan pamannya, Abdullah Salam pasca ayahnya wafat. Dari beliau berdua, Sahal Mahfudh sudah berhasil mampu memahami literatur keislaman klasik (kitab gundul).[5] Kemampuan ini sekaligus menjadi bekalnya saat merantau ke pesantren Bendo di Pare, Kediri Jawa Timur dari tahun 1953 sampai 1957.

---

1 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 3.

2 Mujib Rahman dkk., *Kiai Sahal; Sebuah Biografi*, (Jakarta: Penerbit KMF Jakarta, 2012), h. 11.

3 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 4. Sebagai tambahan info, bahwa ayah Sahal Mahfudh yang bernama Mahfudh Salam wafat pada tahun 1944. Lihat: Sumanto al-Qurtuby, *KH. MA. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999), h. 72.

4 Selain dikenal menguasai ilmu yang biasa dipelajari di pesantren seperti bahasa Arab, fikih, uṣūl fikih, tafsir, hadis, balaghah, tasawuf, dan lain sebagainya, Sahal juga tidak patah semangat untuk mempelajari ilmu lain seperti bahasa Inggris, bahasa Belanda, filsafat, dan tata negara. Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Bantul: Global Press, 2017), h. 52. Bandingkan dengan: Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 15.

5 M. Amin Abdullah dkk., *Metodologi Fiqh Sosial; dari Qouli menuju Manhaji*, (Pati: Fiqh Sosial Institute: 2015), h. 160.

Setelah dari Pare, Sahal melanjutkan pengembaraan ilmunya ke pesantren Sarang, Rembang, yang langsung diasuh oleh kiai Zubair; sosok kiai yang dikenal alim di bidang uṣūl fikih. Di Rembang, Sahal menuntaskan belajarnya sampai tahun 1960.[6]

Pada masa-masa di Rembang inilah Sahal mulai mengasah ide-idenya ke dalam tulisan. Ide tersebut ada yang dituangkan dalam bentuk diskusi melalui surat-menyurat dengan syekh Yasin al-Fadani; seorang ulama kharismatik asal Padang yang berdomisili di Mekkah. Intensitas diskusi tersebut membuat Sahal antusias untuk ingin segera berjumpa dengan sang guru. Maka saat mempunyai kesempatan untuk menunaikan haji, Sahal memaksimalkan momen itu untuk sekalian bertemu dan belajar langsung kepada syekh Yasin di Mekkah. Momen ini berlangsung dua kali saat Sahal melaksanakan ibadah haji yang kedua kalinya bersama istrinya, Nafisah.[7] Selain menulis surat, pada saat masih belajar di Rembang ini Sahal juga sudah mampu mengarang buku berbahasa arab (kitab) tentang uṣūl fikih. Kitab yang bernama *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl* ini merupakan komentar (*ḥāsyiyah*) atas *Gāyah al-Wuṣūl* karya syaikhul Islam Zakariyā al-Anṣarī.[8]

Jika mengikuti tanggal lahir versi Umdah di atas, maka kitab ini ditulis saat Sahal masih usia kisaran 24 – 26 tahun. Usia yang bisa dibilang masih terlampau muda untuk mengarang buku berbahasa Arab dengan latar pendidikan yang tidak pernah berpengalaman belajar ke Timur Tengah. Kendati demikian, justru kitab ini bukan pertama dan terakhir yang ditulis Sahal

6 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 14.

7 Hanya saja Umdah tidak mencamtukan tahun pertemuan Sahal dengan syekh Yasin ini. el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 14.

8 Sahal pun menegaskan agar komentar atau kitab yang dia tulis dapat memudahkan pembaca untuk memahami kitab *Gāyah al-Wuṣūl* ini. Baca: Sahal Mahfudh, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl 'ala Gāyah al-Wuṣūl*, (Pati: al-Ma'had al-Islāmī Maslak al-Hudā, 2018), h. 5.

dengan bahasa Arab. Karya lain yang dia tulis dengan bahasa Arab ialah *al-Bayān al-Mulamma' 'an Alfaẓ al-Luma', Fayḍ al-Ḥijā 'ala Nayl al-Rajā, al-Farāid al-'Ajībah fī Bayān al-I'rāb al-Garībah, Lum'ah al-Ḥimmah ilā al-Musalsalāt al-Muhimmah, al-Tsamarāt al-Ḥajainiyah fī Iṣṭilāḥāt al-Fuqahā al-Syāfi'iyyah,* dan *Intifākh al-Wadajain*. Sedangkan sisa karya yang lain menggunakan bahasa Indonesia, seperti Nuansa Fiqh Sosial, Dialog Problematika Umat, dan Pesantren Mencari Makna.[9]

Dari sekian karya-karya tersebut, hanya buku Nuansa Fiqh Sosial saja yang mengulas terkait konsep fikih sosial yang digagas Sahal Mahfudh. Buku bunga rampai ini merupakan kumpulan makalah yang pernah disampaikan Sahal di seminar dan/atau forum-forum diskusi lainnya. Bahkan, tulisan Sahal Mahfudh yang membahas secara spesifik terkait konsep fikihnya ini hanya terdapat pada satu tulisan saja, yaitu 'Fiqh Sosial; Upaya Pengembangan Madzhab *Qaul*ī dan *Manhaj*ī'. Tulisan ini merupakan pidato ilmiah Sahal saat dianugerahi gelar doktor kehormatan (*doctor honoris causa*) dalam bidang ilmu fikih serta pengembangan pesantren dan masyarakat oleh kampus UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.[10] Tulisan-tulisan Sahal mengenai gagasan konsep fikihnya ini baru muncul pada tahun 80-an. Maka dari itu, sebagaimana kata Umdah, memang agak susah menelusuri corak berpikir Sahal terkait konsep fikihnya melalui karya-karyanya yang lain, khususnya yang berbahasa Arab yang umumnya ditulis saat masih muda.[11]

Hal ini wajar kiranya jika melihat perjalanan hidup Sahal yang awalnya sekedar sibuk belajar di ruang kelas kemudian saat menjadi pengasuh pondok pesantren warisan orang tuanya

9 Sahal Mahfudh, *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl 'ala Gāyah al-Wuṣūl*, (Pati: al-Ma'had al-Islāmī Maslak al-Hudā, 2018), h. 4.

10 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. xxi – xxii.

11 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 18.

sejak tahun 1963. Saat memegang posisi inilah pergulatan Sahal dengan masyarakat sekitar pondoknya semakin intens. Sahal pun dapat mengetahui seluk beluk permasalahan yang dihadapi masyarakatnya, sehingga selaku seorang kiai merasa terpanggil untuk bertanggung jawab dalam memberikan solusi atas permasalahan tersebut. Setidaknya terdapat tiga bidang yang menjadi fokus Sahal untuk segera dicarikan solusinya, yaitu ekonomi, kesehatan, dan pendidikan. Pada bidang ekonomi, di antara strategi Sahal untuk mengentaskan kemiskinan ialah dengan mengembangkan keterampilan yang dimiliki masyarakat, menggerakkan usaha-usaha produktif, serta menginisiasi pembangunan Bank Pengkreditan Rakyat (BPR) Artha Huda Abadi. Bank ini menjadi wadah untuk mengelola dan memberdayakan perekonomian masyarakat Kajen melalui program usaha produktif yang sudah berjalan di masyarakat sehingga membutuhkan kesiapan modal yang besar.[12]

Adapun mengenai bidang kesehatan, Sahal mendorong santrinya untuk mengembangkan Tama Gizi (semacam POSYANDU) di lingkungan sekitar. Melalui santrinya itu, Sahal mengajak masyarakat untuk meningkatkan kesadaran akan pentingnya menjaga makanan bergizi, yang memiliki kaitan erat dengan kesehatan, khususnya bagi kehidupan generasi mendatang. Selain itu, Sahal juga menginisiasi pendirian Rumah Bersalin (RM), yang menjadi cikal bakal kelahiran Rumah Sakit Islam Pati.[13] Sedangkan mengenai bidang pendidikan, melalui pesantren yang diasuhnya, Sahal mengembangkan sistem dan fasilitas pendidikan di pesantren tersebut. Maka lahirlah Sekolah Tinggi Agama Islam Pati (STAIMAFA), yang saat ini sudah berubah menjadi Institut Pesantren Mathali'ul Falah (IPMAFA). Kelahiran kampus ini didasari oleh keinginan

12 Jamal Ma'mur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*, (Jakarta: Gramedia, 2015), h. 227 – 228.

13 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 32.

Sahal untuk membangun kampus di tengah-tengah pesantren. Kampus diperlukan guna menghadirkan budaya akademisnya dengan tetap berpegang teguh pada nilai-nilai kepesantrenan.[14]

Berdasarkan pergumulan Sahal dengan masyarakat inilah yang membuat Sahal menggagas konsep fikih sosialnya. Atau dengan kata lain, konsep ini lahir saat usia Sahal mulai memasuki usia senja. Kemunculan konsep ini semata-mata hendak membuktikan bahwa fikih selaku aturan normatif agama dapat menjadi solusi atas berbagai problematika sosial sehingga masyarakat benar-benar dapat menikmati manfaat keberadaan agama Islam dengan nyata.[15] Sebagai langkah mengembangkan pengabdiannya, Sahal cukup aktif di berbagai organisasi seperti pelajar kepemudaan[16], Nahdlatul Ulama[17], dan Majelis Ulama Indonesia.[18] Sahal menjadikan ketiga organisasi ini sebagai media untuk melayani dan menyelesaikan permasalahan umat. Dedikasinya terhadap kepentingan umat membuat Sahal dipercaya untuk menahkodai ormas besar seperti NU dan MUI selama tiga periode berturut-turut. Bahkan saat Sahal wafat pada 24 Januari 2014, dia masih sedang memegang posisi sebagai ketua umum di NU dan MUI sekaligus.[19]

2. Argumentasi Fikih Sosial

Dapat dikatakan bahwa kondisi daerah tempat domisili Sahal Mahfudh menjadi faktor sekaligus motif utama kelahiran

14 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 33.

15 Jamal Ma'mur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*, (Jakarta: Gramedia, 2015), h. 218.

16 M. Amin Abdullah dkk., *Metodologi Fiqh Sosial; dari Qouli menuju Manhaji*, (Pati: Fiqh Sosial Institute: 2015), h. 173.

17 Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*, (Surabaya: Kalista, 2014), h. 464.

18 Jamal Ma'mur Asmani, *Biografi KH. MA. Sahal Mahfudh*, (Bantul: Global Press, 2017), h. 13 – 14.

19 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 34.

gagasan baru fikihnya ini. Keadaan masyarakat setempat yang tidak kunjung mengalami perkembangan dan kemajuan membuat Sahal terpanggil untuk memperbaikinya. Masalah ekonomi dan sosial merupakan persoalan mendasar yang mengjangkiti hampir seluruh masyarakat sana.[20] Dalam hal ekonomi, pekerjaan utama mereka adalah bertani atau wirausaha toko kecil sebagaimana lumrahnya di desa-desa, sehingga dapat ditaksir kisaran penghasilan mereka. Sedangkan dalam hal sosial, menikah demi memiliki keturunan yang banyak menjadi keinginan dan kebiasaan umum yang berlaku di sana. Pada tahap inilah terjadi gap antara penghasilan dan kebutuhan keluarga yang menjadi tanggung jawabnya.

Akibatnya, menjalani hidup dengan serba kekurangan. Kebutuhan keluarga yang bersifat pokok masih seringkali tidak terpenuhi. Meskipun seandainya terpnuhi, cara satu-satunya adalah dengan 'gali lubang tutup lubang'. Hanya saja, karena cara berfikir dan pola hidup semacam ini sudah turun-menurun, masyarakat di sana pun menganggap kalau model kehidupan seperti itu sudah menjadi hal lumrah. Apalagi sebagian teks-teks agama[21] selaku pijakan mereka tampak mendukung cara hidup

20 Arief Aulia Rachman, *Metodologi Fikih Sosial M.A. Sahal Mahfudh*, Tesis Program Pascasarjana UIN Kalijaga Yogyakarta, 2010, h. 46.

21 Maksud teks-teks agama di sini tidak terbatas pada al-Quran dan hadis saja, melainkan juga termasuk kitab kuning selaku hasil olahan para ulama terdahulu yang menjadi buku pedoman sehari-hari umat Islam. Bahkan untuk umat Islam setingkat masyarakat Kajen pada waktu itu, yang umumnya masih dan hanya mempelajari agama kepada kiai kampung, mereka tidak mampu memahami teks-teks agama secara langsung, baik yang masih berupa nas maupun yang sudah menjadi buku ajar seperti kitab kuning. Golongan semacam ini, oleh imam al-Ghazālī disebut dengan *muqallid*, yaitu menerima sebuah pendapat/ informasi secara aksiomatik. Lihat: Abu Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2010), h. 579. Atau definisi lainnya: menyetujui opini seseorang dengan tanpa melacak sumbernya. Dalam konteks agama, maka *muqallid* memiliki arti: beragama yang menjalani aturan agama tanpa mengetahui argumen dan dasarnya. Lihat: 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.), h. 410.

seperti itu. Ajaran agama seperti bahwa dunia hanyalah tempat sementara dan akhirat merupakan tempat abadi dan tujuan hidup yang hakiki semakin memotivasi mereka untuk tidak memperbaiki nasib. Bagi mereka, hidup itu soal kepasrahan dan legawa atas apa yang dimiliki. Ini menimbulkan kesan, setidaknya bagi Sahal Mahfudh, kalau agama (Islam) menganjurkan untuk hidup di dunia menjadi miskin -minimal kebercukupan.

Pemahaman agama seperti ini tidak sepenuhnya benar. Bahkan Sahal Mahfudh menentangnya dengan cukup lantang. Ada statemen Nabi yang menganjurkan umatnya agar menjadi kaya. Statemen tersebut berbunyi:

كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُوْنَ كُفْرًا

"kondisi fakir hampir membuat seseorang menjadi kafir."

Mafhūm mukhālafah-nya adalah seyogyanya umat Islam ini berusaha semaksimal mungkin agar tidak menjadi miskin. Berusaha atau biasa dikenal dengan ikhtiar untuk dapat mengumpulkan pundi-pundi rupiah mesti dilakukan mengoptimalkan anugerah Tuhan seperti akal dan anggota tubuh. Maka bentuk ikhtiar bisa berupa membuat industri dan menjadi manusia produktif.[22] Dengan menjadi kaya, peluang untuk berbuat baik lebih banyak daripada saat miskin. Beribadah bisa tenang dan nyaman, dapat membantu memenuhi kebutuhan orang lain, serta bahkan bisa membangun sebuah tempat yang dapat menjadi ladang '*amal jāriyah*. Ini semua kelebihan yang bisa dilakukan oleh orang yang memiliki harta lebih. Artinya, mempunyai kekayaan harta harus berbanding lurus dengan solidaritas sosial yang tinggi.[23]

Selain itu, ada hal lain yang cukup mendasar untuk memecahkan problematika di atas, yaitu dengan memberikan pemahaman agama yang lebih tepat dan bijak. Cara ini

22 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h.161.
23 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h.164.

tentunya tidak hanya diperuntukkan bagi masyarakat umum saja, bahkan cenderung lebih spesifik bagi para penggiat dan pemuka agama. Mereka selaku golongan yang senantiasa menggeluti dan menyebarkan agama memiliki tanggung jawab untuk menyampaikan ajaran agama dengan baik dan benar, yang mampu mengakomodir berbagai macam persoalan yang dihadapi masyarakat. Sebab umat Islam secara umum, termasuk masyarakat Kajen, bisa dikatakan secara spontan akan langsung menerima apa saja yang disampaikan oleh para pemuka agama tadi. Hal ini dapat dilihat dari sikap mereka sehari-hari yang selaras dengan apa yang diterima dari para pemuka agama. Oleh karena itu, Sahal mencetuskan gagasan bernama Fikih Sosial.

Menurut Baroroh, gagasan yang terdiri dua terminologi ini memiliki makna dan maksud tersendiri. 'Fikih' selaku kumpulan ketentuan ajaran agama yang diproduksi melalui ijtihad para ulama menjadi pedoman umat Islam dalam menjalankan aktiftasnya, dan 'Sosial' memiliki maksud hal-hal yang berkenaan dengan masyarakat dan memperhatikan kepentingan umum. Dengan demikian, fikih sosial merupakan normatif Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad guna membangun kemaslahatan umat.[24] Sahal Mahfudh memang tidak memaparkan secara resmi terkait definisi gagasannya ini, namun definisi yang ditawarkan oleh Baroroh ini bisa dijadikan pegangan. Apalagi kalau melihat faktor kelahiran dan tujuan gagasan ini, maka definisi tersebut sudah sangat tepat.

Menurut Sahal, (kitab) fikih bagi mayoritas umat Islam di Indonesia, bahkan termasuk sebagian ulamanya masih seringkali diposisikan sebagai ajaran agama yang sakral -bahkan sejajar dengan al-Quran dan hadis. Akibatnya, aturan-aturan Islam yang dimuat di dalamnya tidak dapat ditolak dan harus diterima

24 Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 41.

sebagai kebenaran absolut.[25] Lebih dari itu, tidak sedikit dari mereka (termasuk para ulamanya) yang memberikan label buruk bagi siapa saja yang mengkritisi 'ajaran-ajaran' yang terkandung di dalamnya. Sikap mereka ini menimbulkan kesan seolah-olah mereka lupa bahwa fikih itu merupakan hasil olah pikir para ulama dalam memahami nas. Dengan demikian, hal ini memiliki konsekuensi kalau ketentuan agama yang dimuat di dalam literatur fikih itu masih sah untuk dikritisi. Sebab fikih itu berbeda dengan syariat, yang merupakan aturan yang ditetapkan oleh Allah dan rasul-Nya. Oleh karena itu syariat lah yang memiliki kebenaran yang pasti.[26] Berbeda dengan fikih selaku hasil pemahaman seseorang terhadap nas. Sebagai sebuah pemahaman, maka tidak menutup kemungkinan jika terdapat kesalahan dan/ atau ketidaksesuaian sehingga membutuhkan reaktualisasi demi menyesuaikan perkembangan zaman.

Fikih sebagai produk pemikiran manusia sarat dengan faktor eksternal yang mempengaruhi dan membentuk pemikiran tersebut.[27] Oleh karena itu, menurut Sahal tidak proporsional rasanya kalau fikih disejajarkan dengan al-Quran dan hadis.[28] Faktor seperti sosio-kultural dan politik terlihat sangat jelas dalam sejarah perjalanan fikih itu sendiri. Pada abad pertama Hijriyah, misalnya, terdapat kelompok fikih bernama mazhab

25 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. xxix.

26 Fikih dan syariat merupakan dua terminologi yang berbeda. Perbedaan mendasar antara keduanya adalah kalau fikih merupakan hasil pemahaman atas nas, sedangkan syariat adalah nas itu sendiri. Oleh karenanya, fikih berpotensi salah karena berasal dari (pikiran) manusia, sedangkan nas memiliki kebenaran yang pasti dan absolut. Lebih lengkapnya, silakan baca: Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā. *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, (Beirut, Dār al-Qalam, 1998), h. 153 – 155.

27 Dalam hal ini, selain Sahal Mahfudh, banyak sekali pemikir muslim kontemporer yang mempunyai pandangan yang seragam. Salah satunya adalah Abdullah bin Bayyah di dalam bukunya, *Ṣinā'ah al-fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*. Lihat: Abdullah bin Bayyah, *Ṣinā'ah al-fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, (Dubai: al-Muwatta Center, 2018), cet. III, h. 247.

28 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. xxix.

Hijaz dan Iraq. Bahkan pada diri seorang mujtahid seperti Imam Syāfi'ī sendiri memiliki dua macam pendapat yang dilatari oleh perbedaan kondisi sosial, yang dikenal dengan *qaul qodīm* dan *qaul jadīd*.[29] Fakta sejarah ini, bagi Sahal semakin memperteguh akan eksistensi fikih yang bersifat dinamis dan fleksibel.

Maka dari itu, sudah seyogyanya pandangan yang menjadikan fikih sebagai dogma agama yang pakem dan tidak bisa diganggu gugat patut dipertimbangkan kembali. Fikih mesti disikapi secara bijak dan proporsional sehingga bisa diterapkan pada kondisi dan situasi yang tepat. Tepat di sini dalam arti dapat mendatangkan kemaslahatan bersama. Bukan malah sebaliknya, fikih menjadi beban dan momok masyarakat muslim. Mereka terpaksa melawan ketentuan-ketentuan yang terdapat di dalam fikih demi menyesuaikan keadaan yang dihadapi. Problematika sosial sebagaimana disinggung di atas semakin buntu jika masih menggunakan cara ber-fikih seperti pandangan tadi. Padahal, semestinya fikih (baca: agama) dapat memberikan jalan alternatif untuk menemukan solusi atas masalah yang terjadi di tengah masyarakat.

Masalah-masalah sosial mulai dari sektor terkecil seperti ketimpangan kelas, pendapatan finansial, pembengkakan penduduk (keturunan), hingga terbesar seperti status bentuk negara sebagai *nation – state*, hukum sistem negara, dan lain sebagainya merupakan sederet kompleksitas permasalahan yang dihadapi masyarakat,[30] dan mesti dicarikan solusinya dalam perspektif agama mengingat mereka merupakan golongan umat beragama, yang menjadikan agama sebagai ruh utama dalam menjalankan rutinitasnya sehari-hari. Serta fikih menjadi wadah

29 Ahmad Nakhrawi berhasil memformulasikan dengan komprehensif akan dua varian pendapat Imam Syāfi'ī tersebut di dalam disertasinya yang berjudul *al-Imām al-Syāfi'ī fī Maẑhabih al-Qadīm wa al-Jadīd*. Lihat: A. Nahrawi Abdussalam, *al- Imām al-Syāfi'ī fī Maẑhabih al-Qadīm wa al-Jadīd*, (Mesir: tp., 1988).

30 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. 6-7.

yang mengakomodir ajaran agama itu sendiri. Oleh karena itu, fikih dapat menjadi alat ukur untuk memecahkan masalah-masalah di atas. Maka menurut Sahal, perlu merekonstruksi hal mendasar dalam beragama, yaitu cara pandang dan meyikapi teks-teks di dalam literatur fikih. Selama ini, teks-teks tersebut dibaca secara tekstual, dimaknai dengan model *utawi iki iku*, kemudian dihadapkan dengan berbagai masalah saat ini. Padahal ada kesenjangan waktu dan perbedaan kondisi antara masa penulisan teks tersebut dengan keadaan hari ini. Maka tidak heran jika cara seperti ini mengakibatkan kebuntuan dan kegagalan dalam memecahkan masalah-masalah di atas.[31]

Maka Sahal pun menawarkan sebuah konsep bernama transformasi bermazhab dari secara *qaulī* ke secara *manhajī*. Bermazhab secara *qaulī* memiliki maksud kalau umat Islam masih tetap mengkaji dan mengikuti warisan hasil ijtihad ulama terdahulu yang termuat di dalam beragam literatur fikih. Hanya saja, model bermazhab seperti ini memiliki dampak pada stagnansi ilmiah bagi umat. Kebingungan mereka dalam mencari jawaban atas permasalahan kekinian merupakan akibat dari model bermazhab seperti ini. Pada tahap inilah bermazhab secara *manhajī* dapat menjadi jalan alternatif. Cara bermazhab model kedua ini adalah dengan menjadikan *'illat* hukum dan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai orientasi utama dalam memahami teks-teks fikih tersebut.[32] *'Illat* hukum berarti faktor yang dapat melahirkan sebuah hukum yang lima; wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah. Dalam hal ini, metode *qiyās* (analogi) yang akan berperan dengan melihat kesamaan faktor pada sebuah

31 Dalam tradisi pesantren, permasalahan yang tidak ditemukan jawabannya di dalam kitab-kitab fikih dihukumi *mauqūf*, yaitu penangguhan kepastian hukum hingga ditemukan kejelasannya di dalam literatur yang otoritatif. Model penyelesaian seperti ini biasanya ditemukan di dalam tradisi Bahtsul Masail Nahdhatul Ulama. Selengkapnya, baca: Imam Syāfi'ī, *Transformasi Madzhab Qouli menuju Madzhab Manhaji Jama'iy dalam Bahtsul Masa'il*, Jurnal asy-Syari'ah, Vol. 4, No. 1, Januari 2018.

32 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. li.

kasus antara masa dulu dan masa sekarang. Sedangkan *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan tujuan-tujuan yang dicita-citakan oleh pemilik dan pembawa syariat, yaitu menciptakan kemaslahatan di muka bumi. Kedua instrumen ini menjadi kebutuhan primer dalam menyikapi warisan fikih klasik dan permasalahan kekinian.

Pada tahap ini, fikih sebagai warisan produk pemikiran tetap dapat dijadikan pedoman untuk menyelesaikan problematika kontemporer, namun dengan sikap yang lebih proporsional sehingga fikih sebagai sebuah disiplin ilmu senantiasa mampu menemukan relevansinya meskipun mengalami perbedaan zaman dan kondisi. Model beragama seperti ini sudah masuk pada tingkatan metodologi, di mana hal ini sudah dinilai sempurna dan final oleh para ahli fikih kontemporer. Metodologi fikih atau dikenal dengan *uṣūl fiqh* merupakan seperangkat kaidah untuk merumuskan dan melahirkan produk fikih. Dengan metode ini, kapan dan di mana pun umat Islam akan mampu memecahkan permasalahan keagamaan yang dihadapi, termasuk segudang persoalan sosial seperti yang telah disebutkan di atas. Maka untuk menguatkan tawaran ini, Sahal membuat rumusan lima dasar logika berfikir: (1) interpretasi teks-teks fikih secara kontekstual, (2) perubahan pola bermazhab dari secara tekstual (*qaulī*) ke bermazhab secara metodologis (*manhajī*), (3) verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*uṣūlī*) dan mana yang cabang (*furū'*), (4) fikih sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara, dan (5) pengenalan metodologi pemikiran filosofis dalam masalah budaya dan sosial.[33] Lima komponen ini merupakan kerangka metodologis dalam memahami dan menerapkan ajaran-ajaran Islam, entah yang tertera di dalam nas maupun literatur fikih. Inilah gagasan monumental Sahal Mahfudh dalam mengembangkan diskursus

33 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), h. xxxvi.

fikih pada masa kontemporer, yang disebut dengan 'nuansa fikih sosial'.

Fakta lain yang membuat Sahal berbeda dari ahli fikih pada umumnya adalah dia tidak mencukupkan diri pada menawarkan kelima konsep dasar tadi. Dia membuktikannya di lapangan dengan menahkodai dan memberikan arahan terhadap masyarakat di daerahnya demi meminimalisir permasalahan-permasalahan yang dihadapi. Pengentasan kemiskinan dan program keluarga berencana (KB), misalnya, merupakan dua di antara sekian aksi nyata yang dibuktikan Sahal dalam merealisasikan gagasannya tadi. Mengenai pengentasan kemiskinan, strategi yang dilakukan dengan mengirim dua santrinya untuk mengikuti Latihan Pengembangan Masyarakat yang diadakan oleh LP3S Jakarta bekerjasama dengan Departemen Agama RI. Melalui kegiatan ini, tercipta pola transaksi baru di masyarakat sekitar pesantren di Kajen, yaitu Usaha Bersama Simpan Pinjam. Dengan ini, masyarakat di sana mampu mengembangkan kreatifitas, keterampilan dan potensi yang dimiliki.[34] Sedangkan dalam hal program KB, Sahal cenderung menyetujui kampanye pemerintah mengenai hal ini. Selain alasan ekonomi, argumen lain yang dikemukakan adalah dengan mengutip pendapat imam al-Ghazālī yaitu masalah kesehatan istri selaku pihak yang akan melahirkan. Hal ini dapat berdampak pada stabilitas hubungan suami – istri.[35] Maka, demi menjaga hubungan kedua pasangan ini agar senantiasa terpelihara serta dibalut oleh rasa kasih sayang, program KB ini

34 Jamal Ma'mur Asmani, *Mengembangkan Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*, (Jakarta: Kompas Gramedia, 2015), h. 205.

35 Tentunya, Sahal sebagai sosok ahli fikih juga menyertakan perspektif hukum dari para ahli fikih, namun mengingat lawan diskusinya merupakan sesama orang pesantren (baca: ulama), maka dalam masalah ini Sahal tidak begitu banyak membahasnya. Baroroh menguraikan secara lugas terkait topik ini. Lihat: Umdah el Baroroh dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, (Pati: PUSAT FISI, 2016), h. 94 - 110.

dapat menjadi alternatifnya.

Gagasan dan sepak terjang Sahal Mahfudh ini semata-mata hendak membuktikan bahwa fikih bukan sekedar sekumpulan aturan formalistik yang tidak dapat berkembang dan berkonsiliasi dengan keadaan masyarakat yang berbeda secara zaman dan kultur dengan daerah kelahiran fikih. Pada kondisi tertentu, barangkali fikih memang bersifat rigid dan *final*. Namun pada kondisi lain, fikih bisa saja bersifat elastis.[36] Bahkan cakupan pada kondisi kedua ini lebih luas dibanding kondisi pertama. Kondisi kedua ini menyentuh seluruh sektor kehidupan manusia, mulai yang privat maupun yang publik. Melalui gagasannya, Sahal hendak menyasar varian yang kedua ini. Fikih dijadikan alat untuk menciptakan praktik-praktik sosial yang lebih bermartabat dan maslahat untuk bersama sesuai standar dan keinginan agama Islam. Oleh karenanya, dengan model pembacaan yang baru atas teks-teks fikih menjadi strategi untuk mencapai hal itu. Apalagi latar belakangnya selaku orang pesantren yang sudah khatam membaca berbagai macam literatur fikih membuat kapasitas dan otoritasnya tidak diragukan lagi.

Yūsuf al-Qaraḍawī dan Fikih Minoritas

1. Biografi Yūsuf al-Qaraḍawī

Yūsuf al-Qaraḍawī mempunyai nama lengkap Muhammad Yūsuf bin Abdullah bin Ali bin Yūsuf. Adapun nama al-Qaraḍawī merupakan nama keluarga yang diadopsi dari daerah asal

36 Kedua macam kondisi yang disebutkan ini di dalam literatur fikih biasa disebut dengan *aṣl* dan *far'*. *Aṣl* merupakan ketentuan dasar yang sudah ditetapkan oleh nas sekaligus disepakati para ulama fikih. Sedangkan *far'* adalah ketentuan cabang atau lanjutan dari *aṣl* itu sendiri. Pada *far'* inilah perbedaan pendapat ulama sering terjadi. Misalnya, seperti hukum solat 5 waktu itu wajib, ini yang disebut *aṣl*. Adapun *far'*-nya terletak pada serangkaian dan gerakan solatnya. Mengenai definisi kedua terma ini, silakan lihat: M. 'Amīm al-Ihsān, *al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), h. 30 dan 164.

mereka, al-Qaraḍah. al-Qaraḍawī dilahirkan di desa Ṣaft Turāb, kabupaten al-Mahallah al-Kubra, provinsi al-Garbiyah, di Mesir pada tanggal 9 September 1926. Desa ini menjadi tempat perinstirahatan terakhir salah seorang sahabat Nabi bernama Abdullah bin al-ḥāriṡ sebagaimana dikatakan oleh Ibn ḥajar al-'Asqalānī. Talenta akademik dan kecerdasan intelektual al-Qaraḍawī sudah terlihat sejak masih kecil. Sebelum beranjak usia 10 tahun, al-Qaraḍawī sudah mampu menghafal dan membaca al-Quran sesuai aturan tajwidnya. Begitu juga pendidikan yang ditempuhnya relatif cemerlang dengan segudang prestasi, termasuk gelar doktor yang diraihnya pada tahun 1973 dengan disertasi berjudul *Fiqh al-Zakah wa Aṡaruhā fi Ḥall al-Masyākil al-Ijtimā'iyyah* dengan berhasil memperoleh predikat *summa cumlaude*.[37]

al-Qaraḍawī mengabadikan kecerdasannya ke dalam bentuk tulisan. Hal ini sekalian agar pengetahuan yang dimilikinya tidak hilang ditelan masa. Gagasan al-Qaraḍawī yang dituangkan ke dalam buku sudah mencapai ± 125 karya dengan berbagai disiplin keilmuan Islam, mulai dari ilmu fikih, ilmu al-Quran, hadis, tauhid, sastra, dakwah, hingga isu-isu pergerakan dan kebangkitan yang sarat dengan nuansa politik.[38] Gagasan al-Qaraḍawī mengenai pergerakan atau politik ini merupakan hasil pergumulannya dengan pemikiran-pemikiran Hasan al-Banna selaku pendiri organisasi Ikhwanul Muslimin. al-Qaraḍawī cukup banyak menyerap pemikiran pendiri organisasi ini yang selalu konsisten mempertahankan ajaran Islam sehingga menolak paham-paham yang berasal dari Barat

37 https://www.al-qaradawi.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9 diakses pada tanggal 18 September 2021, pukul 23.00 WIB.

38 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 197 – 200.

sebagaimana diterapkan pemerintah Mesir.[39] Pergumulan al-Qaraḍawī dengan pemikiran Hasan al-Banna ini membuatnya dituduh mendukung Ikhawanul Muslimin sehingga pemerintah Mesir menjebloskannya ke dalam penjara beberapa kali. Kondisi politik inilah yang membuat al-Qaraḍawī terlambat memperoleh gelar doktornya.[40]

Kondisi politik yang tidak menentu ini, membuat al-Qaraḍawī berinisiatif untuk berpindah ke kota Daha, Qatar sejak tahun 1960-an. Pada tahun 1961, di sana dia mengembangkan Madrasah al-Dīn atau institut agama. Madrasah ini menjadi cikal bakal kelahiran Universitas Qatar dengan beberapa fakultas. al-Qaraḍawī sendiri menjabat sebagai Ketua Dekan Fakultas Syari'ah di kampus tersebut.[41] Kendati berdomisi di Qatar, kontribusi pemikiran al-Qaraḍawī yang dirasakan di dunia Islam bahkan tersebar ke dunia Eropa membuatnya diajak untuk menginisiasi mendirikan lembaga fatwa di London dengan nama *European Council for Fatwa and Research* (*al-Majlis al-Ūrūbā li al-Iftā' wa al-Buḥūś*) pada tahun 29 – 30 Maret 1997. Terdapat sekitar 15 cendikiawan muslim yang menghadiri pembentukan lembaga ini. Lembaga ini diproyeksikan sebagai wadah untuk memecahkan problematika keagamaan yang dialami umat Islam yang tinggal di Eropa sana.[42]

---

39 Abdul Aziz Dahlan dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam,* (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1997), h. 1449.

40 Ishom Talimah, *al-Qaraḍawī Faqīhan*, terj. Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yūsuf al-Qaraḍawī*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), h. 3 – 4.

41 Abdul Aziz Dahlan dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam,* (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1997), h. 1448. Bandingkan dengan website al-Qaraḍawī sendiri, yang lebih jelas merunut tahun pejalanan pengabdian al-Qaraḍawī di kampus ini. Lihat: https://www.al-qaradawi.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9 diakses pada tanggal 18 September 2021, pukul 23.00 WIB.

42 https://www.e-cfr.org/%d9%85%d9%86-%d9%86%d8%ad%d9%86/ diakses pada tanggal 19 September 2021, pukul 09.00 WIB.

Melalui lembaga tersebut, al-Qaraḍawī menggagas konsep fikih minoritasnya (*fiqh al-aqalliyāt*) sebagai jawaban atas permasalahan-permasalahan yang diresahkan oleh masyarakat muslim di sana. Mulai dari permasalahan yang bersifat individu seperti menikahi non muslim, kemudian yang bersifat kekeluargaan seperti warisan dari non muslim, lanjut ke yang bernuansa masyarakat sosial seperti batasan interaksi dengan tetangga atau kolega non muslim, hingga mengenai perekonomian seperti bertransaksi di bank konvensional. al-Qaraḍawī pun menegaskan bahwa sebenarnya konsep ini sudah diwacanakan sejak 10 tahun terakhir oleh para cendikiawan muslim lainnya. Orang-orang seperti Muṣṭafa al-Zarqā, 'Abd al-Fatāḥ Abū Gudah, Mannā' al-Qaṭṭan, Abdullah bin Bayyah, dan lain sebagainya turut memberikan perhatian besar terhadap permasalahan masyarakat minoritas muslim yang tinggal di Barat. Hanya saja rumusan konsep ini tidak kunjung matang, sehingga membuat al-Qaraḍawī mengambil alih untuk merumuskannya secara metodologis. Sumber, argumentasi, metodologi, dan masalah-masalah yang disoroti di dalam konsep ini diuraikan secara gamblang oleh al-Qaraḍawī.[43]

Menurut Mawardi, hal menarik yang patut disoroti dari sosok Yūsuf al-Qaraḍawī adalah perkembangan pemikirannya. Banyak pengamat yang mengatakan kalau al-Qaraḍawī mengalami pergeseran cara pandang dari konservatif ke moderat. Apalagi dalam menilai hubungan Islam dan Barat, pandangan al-Qaraḍawī begitu kentara ketegasannya. Namun pandangan ini semakin luntur seiring pengalaman al-Qaraḍawī yang cukup intens berinteraksi dengan dunia Barat.[44] Senada juga sebagaimana dikatakan Zuhairi Misrawi, bahwa al-Qaraḍawī

43 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 5 – 8.

44 Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. 118.

selaku cendikiawan muslim yang diisukan sebagai dedengkot Ikhwanul Muslimin seiring perjalanan waktu mulai melunak. Tidak hanya mengenai pergerakan atau politik, termasuk juga dalam fikih pemikiran al-Qaraḍawī sangat terasa dengan realitas. al-Qaraḍawī memilih membangun pemikirannya atas dasar tuntutan kondisi riil dibanding kelompok, sehingga pemikiran fikihnya relatif fleksibel.[45] Begitu juga dengan konsep fikih minoritasnya merupakan bukti akan pergeseran pemikiran seorang al-Qaraḍawī.

2. Rumusan Fikih bagi Masyarakat Muslim Minoritas

Sebagaimana sudah disinggung di muka bahwa secara periodik, pengusung pertama ide *Fiqh al-Aqalliyat* (Fikih Minoritas) ini bukan Yūsuf al-Qaraḍawī, melainkan Ṭahā Jābir al-'Alwānī pada tahun 1994 sudah memperkenalkan istilah ini.[46] Namun Yūsuf al-Qaraḍawī saat mendirikan *European Council for Fatwa and Research* (ECFR) di London pada tahun 1997 ikut mengkampanyekan ide rumusan fikih baru itu dengan mengembangkan dan mensistematisasikannya untuk memudahkan dalam menyelesaikan problematika keagamaan yang dihadapi masyarakat muslim di Eropa. Oleh karena itu, al-Qaraḍawī juga dapat disebut sebagai pionir gagasan ini.

Kehidupan masyarakat muslim di sana berbeda dengan umat Islam pada umumnya seperti di Timur Tengah atau sebagian negara di Asia, baik dari segi jumlah maupun penerapan aturan agama. M. Ali Kettani menguraikan dengan baik terkait kondisi masyarakat muslim yang menjadi minoritas di negara-negara maju seperti Eropa, Amerika, Afrika, India, Cina, dan lain sebagainya. Menurutnya, muslim minoritas merupakan bagian penduduk yang berbeda karena anggota-anggotanya

45 Zuhairi Misrawi, Jurnal Tashwirul Afkar, (Jakarta: Lakpesdam NU, 2000), h. 12.

46 Lihat catatan kaki nomor 22.

adalah muslim dan sering mendapat perlakuan yang berbeda.[47] Perlakuan yang berbeda di sini bisa berupa sikap masyarakat pribumi yang melihat mereka sebagai penduduk yang aneh dengan segala rutinitas keagamaannya. Akibatnya, gangguan, diskriminasi, serta ketidakadilan penindakan hukum seringkali menghantui mereka sehingga membuat mereka sebagai penduduk yang termarginalkan.[48] Atau bisa saja perlakuan yang berbeda tersebut berasal dari pribadi atau internal masyarakat muslim. Meskipun mereka hidup di daerah yang berbeda dengan Arab selaku daerah asal kelahiran agama Islam, namun aturan agama tetap mengikat mereka sehingga dikenakan kewajiban untuk melaksanakannya. Pada kondisi inilah permasalahan-permasalahan keagamaan mulai bermunculan.

Permasalahan seperti memilih pemimpin non-muslim, mengucapkan selamat natal ke tetangga atau kolega, sulitnya mencari makanan yang dijamin halal, perbedaan agama dalam pernikahan, warisan beda agama, mengenai bank konvensional dan bunganya, dan lain sebagainya[49] merupakan kondisi-

47 M. Ali Kettani, *Muslim Minoritas in the World Today*, terj. Zarkowi Soejoeti, *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2005), h. 3.

48 Kondisi seperti ini terjadi pada masa di saat sekelompok orang muslim baru berimigrasi ke sana. Adapun pada masa Ṭahā Jābir atau al-Qaraḍawī, perlakuan semacam itu cenderung sudah tidak terjadi lagi. Orang-orang pribumi sudah berlapang dada untuk hidup berdampingan dengan orang pendatang yang berbeda agama. Lihat:

49 al-Qaraḍawī membeberkan permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat muslim di Eropa tersebut di dalam bukunya, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 24 – 28. Selain al-Qaraḍawī, Mathias Rohe juga membuat sekaligus menjabarkan daftar persoalan yang dihadapi di minoritas muslim di Eropa. Di antaranya adalah hukum berimigrasi ke negara kafir, hukum tidak menerapkan hukuman Islam, sumbangan dari barang syubhat dan haram untuk pembangunan masjid, serta penghasilan kerja yang sangat mungkin tercampur dengan hal-hal syubhat dan haram. Semuanya itu dibahas panjang lebar di dalam tulisannya, The Formation of European Shari'a. Selengkapnya, lihat: Mathias Rohe, *Ther Formation of European Shari'a*, dalam Malik (ed), *Muslim in Europe; from Margin to Center*, (Erlangen: Munster,

kondisi yang ditemukan masyarakat muslim yang tinggal di Eropa. Kondisi-kondisi ini nyaris tidak ditemukan konteksnya di daerah Arab atau literatur fikih masa dulu sehingga membuat masyarakat muslim harus berfikir ekstra guna menemukan solusinya. Di satu sisi, mereka terikat dengan aturan agama yang sudah diyakini. Sedangkan di sisi lain, dihadapkan dengan kondisi yang berbeda dengan ketentuan-ketentuan agama yang sudah dirumuskan oleh para ahlinya. Maka menurut al-Qaraḍawī, hal semacam ini agama Islam pasti mampu memberikawan jawaban alternatif demi menjaga kepercayaan umatnya yang senantiasa mengoptimalkan untuk mentaati aturan-aturannya meskipun berada di luar negara Islam.[50]

Permasalahan-permasalahan yang dihadapi minoritas muslim di atas dapat diselesaikan dengan merumuskan fikih baru yang secara khusus diperuntukkan bagi masyarakat muslim yang menghadapi kondisi seperti itu. Kemudian rumusan tersebut dinamai dengan 'Fikih Minoritas'. Fikih yang selama ini dipahami sebagai disiplin ilmu yang memiliki orientasi pada mengatur perbuatan-perbuatan seorang muslim dapat dikembalikan lagi maknanya ke sebagaimana masa-masa awal fikih lahir, yaitu sebuah pemahaman terhadap sumber ajaran agama Islam.[51] Dengan berpijak pada makna ini, fikih minoritas hendak menggunakannya kembali dalam konteks kehidupan masyarakat muslim di Eropa. Pemahaman seorang ahli fikih masa kini terhadap sumber-sumber Islam dan teks-teks fikih lama yang berkaitan dengan aturan normatif dari sisi lahiriah menjadi bidikan utama rumusan baru fikih ini.[52] Hal ini

---

2004), h. 161 – 184.

50 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 28.

51 Mengenai kelahiran dan perkembangan (arti) fikih ini sudah dibahas di bab 2.

52 Ṭahā Jābir al-'Alwānī, *Naẓarāt Ta'sīsiyah fī Fiqh al-Aqalliyāt*, vol. 5, No. 19, tahun 1999 di https://www.academia.edu/ h. 3. Diakses pada tanggal 21 Agustus 2021, pukul 15.00 WIB. Lihat juga Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-*

mengingat kehidupan sekaligus permasalahan yang ada di sana tidak hanya berkisar pada ketentuan fikih konvensional belaka, tapi juga menyentuh ranah teologi.

Oleh karena itu, baik Ṭahā Jābir maupun al-Qaraḍawī sama-sama menyepakati bahwa cakupan fikih minoritas ini lebih luas dibanding fikih konvensional pada umumnya. Sebab fikih konvensional yang sudah diformulasikan para ahli fikih dulu memiliki konteks kehidupan yang berbeda dengan hari ini. Salah satu faktor konteks mendasar yang melatarinya adalah perbedaan konsep negara antara masa dulu dengan masa kini. Faktor ini memiliki dampak terhadap seluruh sendi kehidupan umat Islam hari ini. Dikotomi dua jenis negara secara umum, yaitu *dār al-Islām* dan *dār al-harb* atau *al-kufr* cukup mengusik pikiran umat Islam yang memilih berimigrasi dan berdomisili di negara yang tidak menerapkan hukum Islam secara resmi sebagaimana di negara-negara Eropa sana.[53] Apalagi ditambah dengan permasalahan-permasalahan seperti disebutkan di muka yang tidak banyak disinggung oleh ahli fikih klasik semakin membuat masyarakat muslim kontemporer kebingungan sekaligus mempertanyakan kepastian hukum akan kondisi baru yang dihadapinya. Maka fikih minoritas hadir sebagai upaya untuk menjawab dan menjadi solusi terhadap kondisi baru tersebut.

al-Qaraḍawī mengatakan bahwa setidaknya terdapat empat basis yang dijadikan pijakan untuk merumuskan konsep

---

Aqalliyāt al-Muslimah, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 31.

53 Mengenai varian negara yang pernah dibahas oleh para ahli fikih klasik ini kemudian dikaji kembali oleh para ahli fikih kontemporer. Wahbah al-Zuhaili, misalnya, yang menguraikannya secara komprehensif mulai dari asal kemunculan istilah, faktornya, definisinya, orientasinya, dan pastinya ketentuan normatifnya dalam pandangan (ahli) fikih. Lihat: Wahbah al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillātuh*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1985), juz 8, h. 403. Begitu juga cendikiawan muslim lain yang ikut meramaikan diskusi topik ini adalah Abd al-Qādir 'Audah. Lihat: Abd Qodir 'Audah, *al-Tasyrī' al-Jinā'ī fī al-Islām*, (Beirut: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.th.), juz 1, h. 275.

fikih minoritas. *Pertama*, mereinterpretasi nas dan teks-teks fikih lama demi menyesuaikan dengan realitas. Atau dengan bahasa lain mengoptimalkan ijtihad selaku sistem memproduksi sebuah hukum.[54] al-Qaraḍawī menyebutkan dua model ijtihad yang diinisiasinya, yaitu (1) *tarjīḥiy wa intiqā'iy* dan (2) *ibdā'iy wa insyā'iy*. Ijtihad model pertama adalah mengkaji, memverifikasi, menimbang, serta memilah di antara pendapat-pendapat ahli fikih dulu yang dirasa paling kuat dan relevan dengan kehidupan umat Islam saat ini, termasuk cara mereka dalam memahami dan menginterpretasi dalil. Adapun model ijtihad kedua adalah melakukan pembaharuan terhadap produk hukum Islam.[55] Pada model kedua ini, hasil ijtihadnya menjadi sebuah produk hukum baru yang belum ditemukan padanannya di dalam literatur fikih lama. Hal ini merupakan keniscayaan mengingat kondisi kehidupan manusia (termasuk umat Islam) mengalami perubahan dan perkembangan dari masa ke masa.

Kedua, memaksimalkan sekaligus menerapkan kaidah-kaidah fikih yang sudah diformulasikan oleh ahli fikih klasik.[56] Kaidah fikih selaku sebuah aforisma yang dibuat ahli fikih dulu, baik diadopsi dari nas maupun hasil kreasi sendiri, memang diproyeksikan untuk menjadi senjata sederhana tapi tetap mampu dan relevan dalam menyelesaikan problematika keagamaan. Dengan demikian, kaidah-kaidah ini dapat menjadi metode sekaligus sandaran dalam menjawab permasalahan kontemporer. *Ketiga*, menjadikan 'kemudahan' sebagai kerangka berpikir. Menurut al-Qaraḍawī, sudah banyak teks ayat atau sabda Nabi yang menegaskan dan menganjurkan agar senantiasa

54 Sejatinya mengenai topik ijtihad secara umum, al-Qaraḍawī membahasnya secara khusus dan lengkap di dalam bukunya, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1989).

55 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 40 - 41.

56 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 42.

memberikan kemudahan terhadap orang lain, termasuk dalam menjalankan aturan agama.[57] Maka di dalam rumusan fikih minoritas ini, konsep kemudahan ini sebagai salah satu basisnya agar umat Islam yang hidup di daerah yang memiliki perbedaan kondisi dengan daerah-daerah muslim pada umumnya tetap dapat mentaati aturan agama dengan mudah dan bahagia. Mereka tidak merasa dipersulit dan ditekan oleh (ketentuan) agama yang sudah dipeluknya. Namun tentunya, kemudahan di sini tidak lantas mengabaikan -apalagi menghilangkan- batasan-batasan pokok agama yang sudah disepakati.

Basis *keempat*, melepaskan diri dari membatasi pada mazhab-mazhab tertentu. Bagi al-Qaraḍawī, jika umat Islam masih mencukupkan diri dengan menganut mazhab fikih yang empat saja, maka dipastikan akan sering menemukan kemandekan dalam menyelesaikan permasalahan yang dihadapi.[58] Kemandekan di sini dalam arti jawaban hukum yang ditemukan di dalam keempat mazhab tersebut tidak menjadi solusi yang tepat dan bijak. Sebab mazhab fikih itu tidak terbatas pada empat saja. Banyak dari orang-orang yang hidup pada abad pertama dan kedua Hijriah memiliki kapasitas dan kualifikasi yang pantas untuk berijtihad, sehingga pendapat-pendapat mereka masih dapat dijadikan pegangan untuk menjalankan aturan agama. Maka sangat disayangkan jika sebagian umat Islam mereduksi aturan agama hanya pada pendapat yang berada di dalam empat mazhab saja. Ajaran agama yang sangat luas akan menjadi sangat terbatas dan minim jika cara beragama masih dengan seperti ini. Mazhab selaku wadah yang menampung berbagai pendapat dan penafsiran atas sumber-

57 al-Qaraḍawī pun menyitir beberapa ayat dan hadis yang menyinggung masalah kemudahan dalam beragama demi memperkuat argumennya. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 48 - 49.

58 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 57.

sumber agama mesti dilihat secara menyeluruh. Meskipun di antaranya terdapat pendapat yang minor, lemah, bahkan aneh, tapi setidaknya itu dapat dijadikan pertimbangan untuk membandingkan dengan pendapat-pendapat mazhab lain.

Mengenai masalah warisan dari non muslim, misalnya. Jika hanya melihat pada pendapat empat mazhab saja, maka hukumnya jelas tidak diperbolehkan. Ini berbeda dengan jika berpegang pada pendapat sebagian sahabat dan tābi'īn seperti Mu'āz bin Jabal, Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, Sa'īd bin al-Musayyab, Ishāq bin Rāhawaih, dsb., yang membolehkan seorang muslim menerima warisan dari non muslim. al-Qaraḍawī pun menegaskan bahwa pendapat ini sudah di-*tarjīḥ* oleh Ibn Taymiyah dan Ibn al-Qoyyim.[59] Masih banyak kasus lain yang patut diperhatikan dan ditelaah kembali dalam memilih sebuah pendapat yang sudah disediakan oleh ahli fikih terdahulu. Problem mendasar umat Islam hari ini memang seolah-olah mazhab fikih yang empat merupakan representasi ajaran agama Islam yang otoritatif. Pandangan ini memang tidak sepenuhnya salah. Namun masih layak dikaji kembali mengingat pendapat-pendapat yang termuat di keempat mazhab ini masih seringkali berbenturan dengan keadaan yang dihadapi masyarakat muslim modern, terutama seperti masyarakat muslim yang menjadi minoritas. Dalam konteks inilah fikih minoritas dilahirkan.

Jadi dapat dikatakan bahwa fikih minoritas bukan spesies baru fikih murni sehingga tampak berpisah dengan fikih lama. Fikih minoritas merupakan tampilan wajah baru fikih yang diperuntukkan bagi masyarakat muslim yang menjadi minoritas dan mengalami kondisi-kondisi baru yang belum ada padanannya dengan kondisi masyarakat muslim masa silam dan/atau pada umumnya namun tetap dituntut untuk mampu menjalankan aturan agamanya. Dengan begitu, bagi

59 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), h. 58.

Mawardi, konsep fikih minoritas ini merupakan salah satu contoh fikih dari sisi geografis.[60] Konsep fikih yang dirumuskan dan dikembangkan dengan baik oleh al-Qaraḍawī ini menjadi kelanjutan perkembangan ilmu fikih itu sendiri. Dengan konsep ini, fikih berhasil menunjukkan akan fleksibelitas dan elastisitas ajaran agama Islam. Serta membawa optimisme kalau di mana pun dan kapan pun, agama Islam mampu beradaptasi dan tetap relevan, sehingga tidak ada alasan bagi seorang muslim untuk tidak mematuhi aturan agamanya.

Wahbah al-Zuḥailī dan Fikih Darurat

1. Biografi Singkat

Nama lengkapnya adalah Wahbah Musṭafā al-Zuḥailī, namun lebih akrab dikenal Wahbah al-Zuḥailī. Dia dilahirkan di desa Dīr 'Aṭiyyah, di pinggiran kota Damaskus, Syiria pada 6 Maret 1932. al-Zuḥailī merupakan julukan yang disandarkan pada kota bernama al-Zaḥlah, tempat asal nenek moyangnya di Lebanon. Bisa dibilang kalau al-Zuḥailī lahir dari keluarga yang begitu disiplin dalam menjalankan ajaran agama. Ayahnya, Musṭafā al-Zuḥailī, seorang penghafal al-Quran yang dikenal sebagai sosok yang konsisten berpegang pada Islam.[61] Sedangkan ibunya dikenal sebagai sosok perempuan yang *wara'* dan memandu Wahbah al-Zuḥailī untuk menghafalkan al-Quran sejak usia dini.[62] Didikan kedua orang tuanya ini ternyata mampu membentuk kepribadian al-Zuḥailī yang juga ikut konsisten mentaati aturan-aturan agama. Hal ini juga membuat al-Zuḥailī selalus haus akan ilmu sehingga membuatnya begitu semangat

60 Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāṣid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. 277.

61 Fakhron Fillah, *'Allamah asy-Syam: Syekh Wahbah al-Zuhaili*, (Depok: al-Hikam Press, 2017), h. 17.

62 Badī' al-Sayyid al-Lahhām, *Wahbah al-Zuḥailī al-Ālim al-Faqīh al-Mufassir*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001), h. 11.

menuntaskan setiap jenjang pendidikan.

Perjalanan intelektual Wahbah al-Zuḥailī relatif mulus dan lancar, baik saat di Damaskus maupun di Mesir. Saat di Damaskus, al-Zuḥailī menyelesaikan seluruh jenjang pendidikan dari tingkat dasar hingga paling tinggi (setingkat Aliyah). Setelah itu, pada tahun 1953 al-Zuḥailī melanjutkan kuliah dengan merantau ke Mesir. Gelora al-Zuḥailī untuk sampai meraih gelar doktornya berhasil dicapai pada tahun 1963 dengan predikat *summa cumlaude*. Disertasinya yang berjudul *Aṡār al-Ḥarb fi al-Fiqh al-Islāmī; Dirāsah Muqāranah baina al-Maẑāhib al-Ṡamāniyyah wa al-Qānūn al-Daulī al-'Āmm* dinilai penguji sebagai tugas akhir yang istimewa sehingga direkomendasikan untuk dicetak dan disebarluaskan ke kampus-kampus luar negeri.[63] Konsistensi al-Zuḥailī untuk selalu bersemangat menuntut ilmu saat di Mesir memang terlihat sejak masih S1, yang langsung mengambil tiga bidang sekaligus: fakultas syariah, bahasa Arab, dan hukum dengan kampus yang berbeda. Fakultas Syariah dan bahasa Arab di Universitas al-Azhar, sedangkan fakultas Hukum di Universitas 'Ain Syam.[64]

Kecemerlangan pendidikan al-Zuḥailī berbanding lurus dengan karirnya, yang lebih dominan aktif di dunia akademik. Pasca menyelesaikan studinya di Mesir, al-Zuḥailī kembali pulang ke tanah kelahirannya untuk mengembangkan keilmuan di sana. Ketekunannya dalam mengembangkan keilmuan Islam di dunia akademik, khsusunya bidang fikih menjadikan al-Zuḥailī diangkat sebagai guru besar di bidang Syariah pada tahun 1975 di Universitas Damaskus tempat pengabdiannya.[65] Sembari mengabdikan dirinya di dunia akademik, al-Zuḥailī

63 Badī' al-Sayyid al-Lahhām, *Wahbah al-Zuḥailī al-Ālim al-Faqīh al-Mufassir*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001), h. 16 – 17.

64 Muhammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam Fenomenal dan Inspiratif*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015), h. 92.

65 Fakhron Fillah, *'Allamah asy-Syam: Syekh Wahbah al-Zuhaili*, (Depok: al-Hikam Press, 2017), h. 21.

juga menuangkan ide-idenya ke dalam tulisan. Karya al-Zuḥailī yang berbentuk buku mencapai 199 buah. Ini belum dihitung dengan artikel ilmiah dan jurnal lain yang pernah ditulisnya. Hal ini membuat al-Lahhām mengumpamakannya seperti Imam al-Suyūṭī (zaman kontemporer) yang memiliki lebih dari 300 karya.[66]

Perjalanan hidup al-Zuḥailī yang tampak lurus ini juga sama persis dengan pemikirannya yang relatif tidak menyenggol kelompok mana pun. Bahkan termasuk urusan politik negaranya, yang saat masa hidupnya sedang genting namun al-Zuḥailī memilih diam tidak berkomentar.[67] al-Zuḥailī lebih memilih fokus di dunia akademik dengan menulis berbagai topik-topik keislaman sesuai yang digelutinya selama mengenyam pendidikan. Makanya wajar kiranya jika gagasan yang tertuang di dalam karya-karyanya relatif lurus atau stagnan. Stagnan dalam artian tidak sampai membuat heboh sebagaimana dilakukan, misalnya, oleh Sahal Mahfudh denga fikih sosialnya dan Yūsuf al-Qaraḍawī dengan fikih minoritasnya, yang mengundang banyak komplain dari berbagai pihak. Apalagi konsep fikih mengenai kriteria keadaan darurat yang dirumuskannya justru membuat gagasannya tersebut menjadi rujukan banyak kalangan.

Bukunya yang berjudul *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī* ini merupakan uraian pendapat fikih klasik mengenai ketentuan dan kriteria darurat. Namun al-Zuḥailī menegaskan kalau bukunya ini meskipun merupakan hasil formulasi ahli fikih masa lalu, tapi dikontekstualisasikan

66 Badī' al-Sayyid al-Lahhām, *Wahbah al-Zuḥailī al-Ālim al-Faqīh al-Mufassir*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001), h. 41.

67 Berbeda dengan al-Būṭī, seorang ulama ahli fikih yang sezaman dengan al-Zuḥailī ini cenderung lebih vokal dalam menyikapi kondisi politik negaranya. Menurut Najih, al-Būṭī bukan seorang politisi praktis yang berada di bawah naungan partai atau organisasi apa pun, sehingga pandangan-pandangan politiknya murni didasari atas amar makruf nahi dan nahi munkar. Lihat: Muhammad Najih Arromadloni, *Fatwa-fatwa Kemasyarakatan Syeikh Said Ramadhan al-Buthi*, (Yogyakarta: Adisso Publishing, 2018), h. 186 – 187.

dengan kondisi umat Islam hari ini. Penyesuaian ini diperlukan agar mereka tidak buru-buru melakukan hal-hal yang dilarang agama dengan dalih kemudahan dan keringanan sebagaimana slogan yang sering dikampanyekan. Mereka seolah-olah melupakan ketentuan, kriteria, dan kondisi darurat, yang sejatinya masih bisa dipertahankan untuk berpegang pada ketentuan aturan awal.[68] Oleh karena itu, di dalam buku ini al-Zuḥailī menyusun kembali ketentuan-ketentuan tersebut agar slogan seperti tadi tidak digunakan secara serampangan. Mulai dari definisi darurat, keterkaitannya dengan *masyaqqah* dan *ḥājah*, hingga ketentuan dan kaidah fikih yang secara spesifik mengaturnya diulas secara lugas oleh al-Zuḥailī. Dari sana kemudian menjadi jelas bagaimana sebenarnya kriteria darurat yang dikehendaki agama Islam.

2. Standarisasi Kondisi Darurat

Ulama dulu dan kini sepakat bahwa Islam merupakan agama yang memastikan pemeluknya dapat menjalankan ajaran agamanya dengan penuh kemudahan. Hal ini bukan sekadar bentuk slogan belaka, tapi memang dibuktikan sendiri oleh pembawanya, yakni baginda Nabi Muhammad Saw. Dalam beberapa kesempatan, Nabi menegaskan kepada para sahabat agar menebarkan dan memberi tauladan akan kemudahan dalam menunaikan aturan agama. Salah satu sabda Nabi yang cukup populer mengenai hal ini adalah:

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا (رواه البخاري)[٦٩]

"Hendaklah kalian mempermudah, jangan mempersulit, serta sebarkanlah berita baik, jangan menakut-nakuti (sehingga membuat lari)." (HR. al-Bukhari).

---

68 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, h. 7 – 8.

69 Muhammad bin Ismail al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ṭouq al-Najāh, 1422), juz 1, h. 25.

Amanah ini disampaikan Nabi saat mengutus sahabat Mu'āẑ bin Jabal ke Yaman untuk menyebar agama Islam. Ibn Hajar berkomentar kalau hadis ini menjadi bukti bahwa Nabi menyukai kemudahan dan keringanan.[70] Islam selaku agama samawi terakhir dan pelengkap ajaran agama-agama samawi sebelumnya hendak membawa angin segar terhadap para pemeluk agama pada waktu itu secara khusus, serta untuk umat manusia secara umum.

Selain itu, konsep dasar lain yang menjadi pegangan agama Islam adalah sikap toleran dan moderat. Sikap ini diproyeksikan agar umat Islam senantiasa menyebarkan perdamaian melalui ajaran agama yang dipeluknya. Tentunya, konsep ini tidak sekadar bersifat wacana yang hanya ramai didiskusikan di dalam internal umat Islam saja. Lebih dari itu, konsep ini diejawantahkan melalui pemahaman terhadap sumber-sumber ajaran Islam serta prilaku sehari-hari. al-Syāṭibī mengatakan bahwa ketentuan syari'at Islam memiliki orientasi pada sikap menengah nan lurus, yang tidak condong ke kiri atau ke kanan, yang sesuai dengan kemampuan dasar manusia sehingga tidak akan memberatkan mereka dalam menjalankannya.[71] Konsep ini dipertegas sendiri oleh al-Qur'an yang berbunyi:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ... الأية (البقرة: ١٤٣)

"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu." (QS. al-Baqarah: 143).

Kedua konsep di atas merupakan bentuk komitmen Islam

70 Ahmad bin Ali bin al-Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bāri Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), juz 1, h. 62.

71 al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (t.tp.: Dār Ibn 'Iffan, 1997), juz 2, h. 279.

dalam mewujudkan misinya, yaitu mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan bagi umat manusia, serta merawat dan melestarikan alam. Atau dengan bahasa lain misi ini dikenal dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (tujuan-tujuan yang hendak dicapai syari'at). Oleh karena itu, Islam membuat aturan yang ringan dan gampang untuk dilakukan agar dapat dilaksanakan oleh pemeluknya dengan penuh kebahagiaan. Pemeluknya merasa tidak kesulitan dan keberatan dengan aturan agama yang melakat terhadap dirinya. Sebab aturan Islam seringkali mampu berkompromi dengan kultur dan kondisi daerah tempat tinggal pemeluknya, sehingga mereka semakin bangga akan agama yang diyakininya. Aturan Islam tidak menjadi beban bagi mereka dalam menjalani aktifitas sehari-hari.

Hanya saja, Islam tidak membiarkan kedua konsep dasar ini layaknya bola liar yang membuat siapa saja bisa mempermaikannya sesuai hawa nafsunya. Ini demi menjaga marwah (kemuliaan) dan konsistensi agama Islam dalam membuat aturan. Karena itu, Islam membuat batasan-batasan pokok yang tidak boleh dilanggar oleh pemeluknya. Batasan ini menjadi garis penentu untuk memastikan pemeluknya tidak melanggar aturan yang sudah ditetapkannya. Pada tahap ini, menurut Wahbah al-Zuḥailī, aturan Islam masih seringkali diotak-atik demi menyesuaikan keinginannya sendiri. Batasan-batasan ini disebut dengan halal dan haram. Lebih spesifiknya, kondisi yang diperbolehkan dan yang dilarang oleh Islam.[72] Baik halal maupun haram, sama-sama mencakup seluruh sendi kehidupan manusia, tak terkecuali umat Islam sendiri. Seperti perbuatan, makanan, keadaan yang dilatari oleh faktor sesama manusia atau alam, dan lain semacamnya merupakan objek yang disasar oleh batasan ini.

Namun pada kenyataannya, umat Islam masih sering

72 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, h. 8.

kali terbentur antara batasan tadi (*das sollen*) dengan realitas yang ada (*das sein*). Akhirnya, Islam memberikan alternatif lain sebagai solusi agar umatnya tetap mampu menjalankan aturan yang sudah ditetapkan. Alternatif ini disebut dengan darurat, yaitu kondisi terpaksa yang dapat membahayakan manusia dan hartanya. Definisi yang dipilih Yūsuf Qāsim ini merupakan arti yang dirasa paling cocok dari sekian arti darurat yang ditawarkan oleh para ulama tafsir dan *uṣūl*.[73] Kondisi ini merupakan batasan paling akhir yang dibuat syariat agar umatnya tidak sampai bablas menerobos akan hal-hal yang dilarang. Selain itu, kondisi darurat ini juga hendak membuktikan keselarasan dengan salah satu konsep dasar tadi, yaitu kemudahan dan tidak memberatkan. Maka dari itu, saat seorang muslim mencapai kondisi darurat ini, ada toleransi yang akan diperoleh dan boleh dilakukan meskipun pada dasarnya hal ini dilarang dilakukan. Solusi ini diharapkan dapat menjadi pegangan umat Islam dalam menentukan sebuah kondisi untuk disebut sebagai darurat.

Akan tetapi, sebagaimana kata Wahbah al-Zuḥailī sebelumnya, masih ada sebagian umat Islam yang mencoba mengotak-atik kriteria darurat ini sesuai kehendaknya sendiri. Sikap ini dilakukan saat berhadapan dengan kondisi-kondisi yang belum dibahas atau ditemukan padanannya pada masa silam sehingga cenderung belum dibahas oleh ahli fikih dulu.[74] Kondisi seperti ketika menjadi wisudawan atau pengantin sehingga tidak memungkinkan untuk solat pada waktunya, menyogok demi mendapatkan pekerjaan di zaman yang diyakini dengan tanpanya tidak akan mendapatkan pekerjaan, pemimpin negara yang tidak memenuhi kriteria pemimpin versi ulama salaf, melakukan perbuatan haram seperti meminum khamr

73 Yūsuf Qāsim, *Naẓariyah al-Ḍarūrah fi al-Fiqh al-Jina'i al-Islami wa al-Qānūn al-Jina'i al-Waḍ'ī*, (al-Qāhirah: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1993), h. 77 - 80.

74 Di antara kondisi-kondisi tersebut sudah pernah disinggung di bab satu.

dengan motif menghormati tamu atau tuan rumah, bersalaman dengan lawan jenis entah sebagai kolega atau sebatas teman, anak kecil ikut berjamaah di masjid sehingga memutus *ṣaf* jamaah, mengadakan *solawatan* di tempat ibadah agama lain sebagai implementasi dari sikap toleransi, begitu juga mengikuti ritual keagamaan agama lain di tempat ibadahnya, curang di saat ujian sekolah atau daftar kerja, dan lain sebagainya. Ini semua merupakan fenomena masa modern yang seringkali dikategorikan sebagai kondisi darurat.[75]

Oleh karena itu, Wahbah al-Zuḥailī merekonstruksi sekaligus memformulasikan kembali rumusan kriteria darurat yang sudah pernah dirumuskan oleh ahli fikih dulu. Hal ini diperlukan demi menjaga kriteria darurat yang sesuai dengan standar aturan agama Islam, bukan hanya semata-mata berdasarkan hawa nafsu individu atau kelompok. Kriteria tersebut antara lain[76]:

a. Kondisi darurat (terpaksa) didasari atas dugaan kuat, kebiasaan, serta kepastian yang mengarah pada kerusakan dan kebinasaan jiwa atau harta. Dengan kata lain, kondisi tersebut akan menciderai salah satu komponen *maqāṣid al-syarī'ah* yang mesti dijaga, yaitu agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.
b. Tidak ada hal-hal mubah yang dapat digunakan untuk menolak bahaya selain dengan hal-hal yang dilarang -bahkan haram

75 Abd al-Wahāb Ibrāhīm mengatakan bahwa kondisi darurat hari ini meliputi berbagai aspek kehidupan, seperti darurat dalam hal kesehatan, kebudayaan, politik, dan sosial. Aspek-aspek ini merupakan kebutuhan dan pengalaman hidup manusia modern ini, sehingga tidak mungkin untuk dihindari. Bersamaan dengan hal ini juga, kondisi darurat yang relatif baru akan ikut bermunculan. Lihat: Abd al-Wahāb Ibrāhīm Abū Sulaimān, *Fiqh al-Ḍarūrah wa Taṭbiqātuh al-Mu'āṣarah; Āfāaq wa Ab'ād*, (Jeddah: al-Bank al-Islāmī li al-Tanmiyah, 1423), h. 96.

76 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, h. 68 – 72.

c. Terdapat faktor lain yang memaksa untuk melakukan perbuatan haram, meskipun di saat bersamaan ada hal-hal mubah yang bisa dilakukan.
d. Kondisi darurat tidak boleh menerobos aturan-aturan dasar agama Islam yang sudah *final* dan disepakati keharamannya oleh ulama, seperti masalah akidah, berzina, membunuh, dsb
e. Kondisi darurat membuat seseorang diperbolehkan mengerjakan hal-hal yang sudah disepakati keharamannya dengan syarat berdasarkan sekadarnya atau sesuai kebutuhan yang sudah bisa menghilangkan bahaya tersebut
f. Boleh mengkonsumsi obat yang diharamkan asalkan berdasarkan resep dari dokter yang terpercaya dan jujur
g. Kondisi darurat tidak bisa dibatasi oleh waktu tertentu sebab kondisi setiap orang berbeda-beda
h. Penentuan kondisi darurat bisa melalui pengumuman resmi pemerintah bahwa keadaan sebuah daerah sedang membahayakan, krisis yang akut, dan lain sebagainya.
i. Diperbolehkan membatalkan sebuah akad sebab kondisi darurat dengan syarat tidak menyalahi prinsip-prinsip keadilan antara kedua belah pihak

Kalau diringkas, sebuah keadaan akan disebut darurat saat dalam keadaan terpaksa dan mendesak yang berpotensi membahayakan lima komponen *maqāṣid al-syarī'ah*. Hal ini menjadi basis utama untuk menentukan kondisi darurat sehingga seorang muslim diperbolehkan melakukan perbuatan yang awalnya dilarang oleh agama. Akan tetapi, karena kriteria darurat semacam itu terlalu umum maka butuh uraian yang lebih detail lagi. Dengan memperjelas rincian kriteria kondisi darurat, maka aturan-aturan agama tidak akan lagi mudah dianulir berdasarkan standarnya sendiri. Kondisi darurat akan dipertimbangkan dengan matang kemudian baru bisa diputuskan untuk bisa menempuh jalan alternatif lain sesuai

tuntun agama. Akan tetapi, Wahbah al-Zuḥailī sendiri menyadari bahwa persoalan menentukan kondisi darurat merupaka persoalan yang sangat kompleks. Sebab hal ini akan berkaitan dengan sektor lain berupa tingkat kesulitan dan kebutuhan seseorang.[77] Pada kedua kondisi ini, penentuan kondisi darurat akan semakin menemukan variasinya berdasarkan masing-masing keadaan yang terjadi di lapangan. Apalagi, cukup banyak kaidah fikih yang membahas kedua kondisi ini, seperti:

المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ

"kesulitan dapat mendatangkan kemudahan"

الحَاجَةُ تَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الضَّرُوْرَةَ

"keadaan kebutuhan dapat menempati posisi keadaan darurat"

مَا حُرِّمَ لِذَاتِهِ أُبِيْحَ لِلضَّرُوْرَةِ وَحُرِّمَ لِغَيْرِهِ أُبِيْحَ لِلْحَاجَةِ

"keharaman yang disebabkan oleh dzatnya, maka dibolehkan karena darurat. Sedangkan keharaman yang disebabkan hal lain, maka dibolehkan karena ada kebutuhan"

Kaidah-kaidah ini dapat menjadi instrumen untuk menganalisa sekaligus memastikan sebuah kesulitan atau kebutuhan dikategorikan sebagai darurat.[78] Karena memang tidak semua kondisi 'sulit' dan 'butuh' dapat digolongkan sebagai keadaan darurat. Wahbah al-Zuḥailī mengatakan

77 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, h. 7.

78 Gani berhasil mengumpulkan kaidah-kaidah fikih yang secara spesifik membahas darurat. Mulai dari kaidah utamanya hingga kaidah turunannya. Melalui kaidah-kaidah ini, maka menyimpulkan sebuah keadaan sebagai kondisi darurat akan semakin mudah. Lihat: Abdul Gani, *Konsep al-Ḍarūrah dalam Kitab Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Syar'iyyah*, Tesis dari program pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin, Makassar, 2012, h. 94 – 101.

bahwa keadaan sulit tidak selalu mendatangkan bahaya apalagi sampai merusak atau menciderai lima komponen *maqāṣid al-syarī'ah*.[79] Terkadang kesulitan itu muncul akibat dari kurang antisipasi dan inisiasi sehingga berdampak pada tanggungan perintah agama. Akibatnya, perintah agama ini dikorbankan dengan dalih darurat yang sejatinya hal itu masih sangat memungkinkan untuk dihindari. Begitu juga dengan kondisi butuh, yang menurut Kāfī memiliki makna yang berbeda dengan kondisi darurat -meskipun mayoritas ahli bahasa mengatakan kalau keduanya merupaka dua kata yang bersinonim.[80] Akan tetapi, karena kedua kondisi ini berkaitan erat dengan kondisi darurat, makanya tak sedikit dari ulama, baik ahli tafsir,[81] fikih, dan bahasa yang saling menyangkutpautkannya. Keterkaitan keduanya layaknya dua mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Bahkan, bisa dibilang kalau darurat itu merupakan kondisi lanjutan setelah adanya kebutuhan.

Terlepas dari itu semua, yang pasti kondisi darurat memang memiliki kompleksitas yang cukup rumit. Hal ini wajar kiranya mengingat konsekuensi dari kondisi ini akan mendapatkan dispensasi secara khusus yang tidak bisa dilakukan dalam kondisi normal. Melalui alternatif ini juga, misi agama Islam yang terhimpun di dalam *maqāṣid al-syarī'ah* akan mampu terealisasi. Lima komponen *maqāṣid al-syarī'ah* yang berada di bawah

79 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, h. .

80 Ahmad Kāfī, *al-Ḥājah al-Syar'iyyah; Ḥudūduhā wa Qawā'iduha*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2004), h. 18.

81 Sumber aturan Islam yang membahas pertama kali tentang darurat adalah al-Qur'an seperti QS. al-Baqarah: 173 membuat para ahli tafsir ikut meramaikan diskusi kriteria kondisi darurat. Sebutlah misalnya al-Qurṭūbī dan al-Rāzī, yang sama-sama mengatakan bahwa darurat merupakan kondisi yang sangat terpaksa seperti lapar akut yang tidak menemukan makanan halal sehingga mesti mengkonsumsi makanan haram. Lihat: Muhammad bin Ahmad al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, (Riyāḍ: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003), juz 2, h. 225, dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2000), juz 5, h. 12.

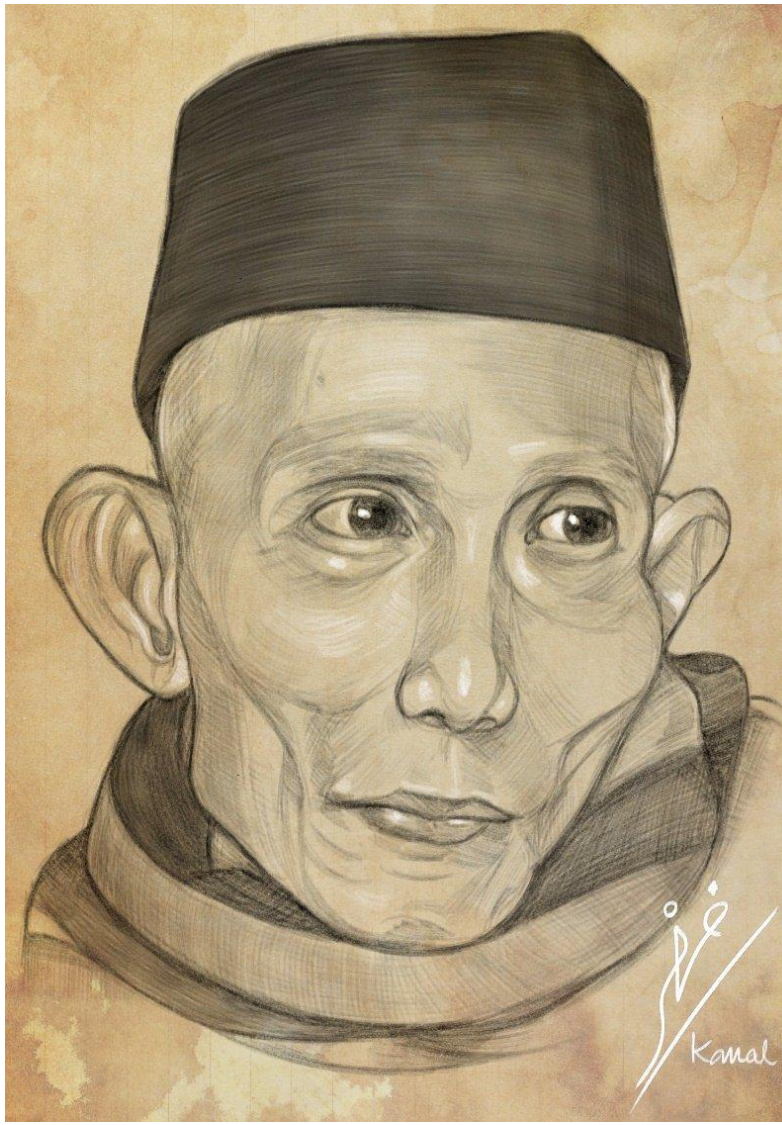
naungan tiga tingkatan kondisi; *al-ḍarūriyāt*, *al-ḥajiyāt,* dan *al-taḥsiniyāt*[82] merupakan kumpulan instrumen untuk mencapai orientasi utama agama Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia. Kemaslahatan ini hanya akan dapat terwujud dengan dimulai dari internal agama Islam itu sendiri, yakni membuat aturan yang tidak memberatkan dan menjadi beban pemeluknya sehingga mereka mampu menebarkan dan percaya diri untuk mempromosikan ajaran Islam terhadap pemeluk agama yang lain. Meskipun tidak menjamin menarik mereka untuk berpindah agama karena ini merupakan wilayah prerogatif tuhan, namun minimal ajaran Islam dan umatnya sudah membuktikan akan misi utamanya tadi. Aturan agama samawi yang sebelumnya tampak memberatkan direvisi oleh aturan Islam selaku agama samawi terakhir.[83] Oleh karena itu, kemaslahatan menjadi tonggak utama untuk mengindikasikan sebuah ketentuan akan dikategorikan sebagai aturan Islam. Sehingga lahirlah sebuah aforisma:

وحيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله

"Di mana pun terdapat kemaslahatan maka di situlah syari'at Allah"

82 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.), h. 379 – 381.

83 Seperti aturan harus bunuh diri bagi seseorang yang hendak bertaubat dari perbuatan dosa sebagaimana dijelaskan di dalam QS. al-Baqarah: 54, atau aturan cara menyucikan pakaian yang terkena najis adalah dengan memotong bagian yang terkena najis, dan lain sebagainya. Aturan-aturan ini di dalam ilmu Uṣūl al-Fiqh dikenal dengan *syar' man qablana*. Lihat: Abd al-Malik bin Abdullah al-Juwainī, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1997), juz 1, h. 189.


Kamal

Bab IV
Formulasi Nalar Epistemik Fikih Kontemporer

Pada bagian ini hendak menguraikan mengenai rumusan nalar epistemologi yang dimiliki para ahli fikih kontemporer. Meskipun berlatar dari kondisi dan lokasi yang berbeda, ternyata gagasan mereka mempunyai satu kesamaan struktur dan titik pertemuan diskursif. Ini dimulai dari hal mendasar berupa kerangka berpikir dan tipologi ijtihad yang menjadi kekhasan generasi ini. Kemudian berlanjut mengenai metodologi yang digunakan, entah dalam memproduksi hukum maupun merumuskan konsep baru fikih. Selanjutnya diakhiri dengan kesadaran mereka akan misi ajaran Islam, yang mesti menjadi orientasi dan patokan utama dalam menetapkan hukum.

Corak Berpikir dan Ijtihad Fikih Kontemporer atas Problematika Keagamaan

Permasalahan masyarakat modern yang cukup kompleks membuat ahli fikih kontemporer dituntut untuk bersikap cerdas dalam memberikan solusi hukumnya. Sikap mereka ini termanifestasikan dalam cara berpikir mereka atas permasalahan tersebut. Dari cara berpikir ini kemudian berdampak pada model ijtihad mereka selaku aktifitas untuk memproduksi hukum. Inilah orientasi pembahasan sub bab ini. Dari sikap mereka ini juga secara tidak langsung mempertegas kekhasan generasi ini dalam memperlakukan fikih, yang

cenderung berbeda dengan generasi ahli fikih sebelumnya.

1. Kerangka Berpikir Ahli Fikih Kontemporer

Masyarakat modern mengalami ragam problematika keagamaan yang sangat kompleks. Kondisi kehidupan yang dihadapi mereka cenderung berbeda dengan kondisi generasi sebelumnya. Keadaan sosial, politik, ekonomi, kultur, bahkan sampai format negara merupakan realita yang berubah-ubah seiring perjalanan hidup manusia. Realita ini secara tidak langsung berdampak pada praktik-praktik keagamaan selaku sektor lain dari sisi kehidupan mereka, khususnya yang beragama Islam. Umat Islam memiliki tanggungan untuk sepenuhnya tunduk dan patuh akan ajaran agamanya, namun di sisi lain mereka juga dituntut untuk menjaga eksistensi kehidupan mereka. Dua sektor yang mesti dijalani secara bersamaan ini membuat umat Islam harus cerdas dan kreatif. Setidaknya hal ini menjadi amanah terhadap orang-orang yang bergelut di bidang keilmuan agama Islam (selanjutnya disebut: ahli fikih).

Ahli fikih kontemporer sepakat kalau perubahan zaman merupakan sebuah keniscayaan. Manusia selalu memiliki ambisi untuk membawa kehidupan di dunia menjadi lebih baik dan maju. Keberadaan akal selaku satu-satunya anugerah terbesar yang diberikan terhadap manusia difungsikan untuk mencapai tujuan tersebut. Ahli fikih kontemporer selaku manusia biasa juga ikut serta mengalami dan menyadari akan perubahan-perubahan tersebut. Pergumulan mereka dengan praktik dan fenomena sosial yang dijumpai sehari-hari menambah kosmologi dan *world view* mereka akan realita yang ada. Kosmologi ini secara tidak langsung juga memiliki dampak pada cara pandang mereka terhadap aturan normatif agama (fikih). Kognisi sosial yang melebur di dalam dirinya cenderung mendorong mereka untuk memberikan hukum fikih

yang solutif dan akomodatif. Dengan kata lain, seorang ahli fikih mesti mampu memastikan hukum yang akan ditetapkan akan berdampak positif dan maslahat terhadap masyarakatnya. Ini bukan semata-mata hukum fikih atau agama Islam secara umum mengikuti kemauan dan selera umatnya. Namun lebih ke hendak mendamaikan antara dua variabel; realita sosial dan aturan fikih, yang pada kondisi tertentu tampak saling tarik-menarik untuk mendominasi dalam diri seorang muslim. Dua variabel itu kemudian dicermati dan dikaji untuk menemukan titik temu yang dipastikan tidak menanggalkan salah satunya. Walhasil, proses ini cukup menguras tenaga dan pikiran ahli fikih kontemporer. Dengan penuh kesungguhan dan totalitas mereka mencari solusi untuk menyelesaikan persoalan ini.

Kesadaran empiris dan kosmologi keagamaan yang menyatu di dalam diri ahli fikih kontemporer membentuk spektrum pandangan mereka dalam menyikapi literatur fikih lama. Mereka memilih untuk memperlakukan warisan teks-teks fikih itu secara proporsional. Maka saat berbagai macam permasalahan disodorkan kepada ahli fikih kontemporer,[1] mereka akan memastikan terlebih dahulu masalah tersebut sudah pernah dibahas di dalam literatur fikih lama atau belum. Jika sudah pernah dibahas, mereka tidak langsung menetapkan status hukum permasalahan tersebut. Biasanya mereka menelaah kembali kesesuaian kondisi antara masa lalu dan masa kini, serta mempertimbangkan dampak lain yang

1 Ada perubahan model keberagamaan di tengah-tengah umat Islam Indonesia hari ini, termasuk saat pola mengadukan permasalahan kepada ahli fikih. Menurut Sulanam, keberadaan media sosial menjadi salah satu faktor yang mempengaruhi perubahan tersebut. Media sosial menjadi panggung yang membebaskan penggunanya untuk berekspresi, termasuk ekspresi cara mengadukan dan menjawab sebuah persoalan agama. Akibatnya, semua orang dengan latar belakang yang bermacam-macam menyampaikan suaranya pada ruang tersebut, sehingga 'kebenaran' keagamaan menjadi absurd. Selengkapnya, lihat: Sulanam, *Ekspresi Keberagamaan di Era Revolusi Industri 4.0; Desrupsi Ide, Pilihan Sikap, dan Kontestasi Ideologi Keberagamaan di Indonesia*, jurnal Tarbawiyah, Vol. 4, No. 1, Juni 2020.

akan dilahirkan dari status hukum yang akan diketok. Dengan demikian, hukum yang akan dipilih menjadi keputusan yang dirasa sudah cocok dan tepat sesuai kebutuhan si penanya. Hukum tersebut bisa saja tetap sama sebagaimana yang tertera di dalam literatur fikih lama, tapi bisa juga berbeda.[2] Perbedaan status hukum di fikih memang sudah lumrah terjadi. Fenomena ini tidak hanya ditemukan antara ahli fikih yang klasik dengan yang kontemporer, tapi sesama ahli fikih klasik juga sudah banyak contohnya. Bahkan pada satu orang ahli fikih saja juga pernah terjadi di dalam sejarah perjalanan fikih sebagaimana dibahas pada bab sebelumnya.

Oleh karena itu, para ahli fikih melakukan rekonstruksi dan reaktualisasi atas warisan fikih masa lalu. Teks-teks fikih yang ditulis para ahli fikih terdahulu, meminjam bahasa Sahal Mahfudh, dikontesktualisasikan sesuai kondisi hari ini.[3] Sebab para ahli fikih saat menulis karyanya itu pasti memiliki konteksnya masing-masing. Umumnya mereka dipengaruhi oleh kondisi-kondisi yang berada di sekitarnya, baik kondisi tersebut berdasarkan pengalaman sendiri maupun pengalaman orang lain. Dan kondisi-kondisi itu pada masa kini sudah mengalami banyak perubahan. Maka wajar kiranya jika tak sedikit dari warisan literatur fikih yang mengalami kebuntuan saat disodorkan permasalahan-permasalahan masyarakat modern. Kebuntuan semacam ini oleh sebagian kalangan ahli fikih biasa menyebutnya sebagai *mauquf*, yaitu sikap menangguhkan akibat

2 Selain beberapa kasus kontemporer yang pernah dibahas di bab pertama, kasus yang lain adalah seperti parfum dan *hand sanitizer* yang dicampur alkohol. Apakah boleh menggunakannya? Bagaimana dengan alkoholnya; apakah suci atau sama dengan khamar (najis)? Serta, bagaimana hukum menyemprotkannya ke pakaian dan/atau tangan yang hendak digunakan untuk solat? Salah satu ahli fikih kontemporer yang cukup komplit dan tegas menguraikan jawaban masalah ini adalah Buya Yahya. Silakan lihat: https://www.youtube.com/watch?v=Cr-4Vrkvjqo diakses pada 14 September 2021, pukul 22.30 WIB.

3 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. 24.

tidak berhasil menemukan kepastian hukum dari warisan tersebut mengenai permasalahan yang ada. Dengan kata lain, status hukum dari masalah tersebut belum bisa ditentukan apakah wajib, haram, sunnah, makruh, atau mubah. Atau jika disederhanakan lagi; permasalahan tersebut diperbolehkan (halal) atau dilarang (haram).[4]

Dengan demikian, tesk-teks fikih lama itu mesti disikapi secara proporsional. Proporsional dalam arti melakukan 'pembacaan' sesuai kondisi yang dihadapi penulisnya kemudian dibandingkan dengan kondisi yang ada hari ini. Jika tidak ditemukan kesamaan kondisi antara keduanya, maka menurut Sahal pada tahap inilah metode qiyās dengan konsep *masālik al-'illah*-nya berperan.[5] Imam al-Ghazālī menyatakan bahwa metode ini memang digunakan untuk menemukan faktor utama yang mempengaruhi kelahiran suatu hukum, yang disebut dengan *'illat*.[6] Jadi meskipun kondisinya tampak berbeda, namun memiliki kesamaan faktor yang melatarinya maka hukum yang akan ditetapkan akan lebih mudah dan tepat. *Qiyās* merupakan metode untuk menelusuri *'illat* yang terdapat pada kedua kondisi yang berbeda masa dan/atau tempat. Metode ini merupakan cara untuk menentukan hukum suatu permasalahan yang belum ditetapkan dengan jelas oleh nas. Dengan metode ini, Sahal optimis kalau fikih akan senantiasa mampu memberikan

4 Menurut Yūsuf al-Qaraḍawī, pembahasan halal dan haram merupakan topik yang sangat luas dan lugas di dalam Islam. Keduanya adalah pembatas yang melingkari koridor syari'at Islam secara umum. Sehinga bisa dikatakan kalau kedua hukum ini merupakan hasil reduksi dari lima varian hukum yang disebutkan sebelumnya. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ḥalāl wa al-Harām fī al-Islām,* (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2012), hal. 13.

5 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. xxvi.

6 al-Ghazālī cukup panjang menguraikan persoalan *'illat* ini. Mulai dari langkah-langkahnya, definisinya, cara menentukannya, serta perdebatan-perdebatan tentang topik ini. Semuanya dibahas pada bab qiyās. Lihat: Abu Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2010), hal. 437 – 486.

solusi alternatif hukum untuk menyelesaikan berbagai macam prolematika agama. Lebih jauh lagi, agama Islam akan relevan dan bisa beradaptasi dengan kondisi-kondisi lokal.

Senada dengan ide Sahal adalah sebagaimana gagasan Yūsuf al-Qaraḍawī dalam memposisikan literatur fikih lama. Bahkan Yūsuf al-Qaraḍawī relatif lebih frontal ketimbang Sahal. Menurutnya, sudah saatnya umat Islam hari ini tidak membatasi diri dalam memilih mazhab fikih dengan empat mazhab saja.[7] Meskipun mazhab fikih yang *mu'tabar* (otoritatif) untuk konteks hari ini adalah hanya empat, namun jika menengok sejarahnya nyatanya mazhab fikih sangat banyak. Pada awal-awal abad hijriah, tepatnya abad 1 dan 2 H, mazhab fikih bisa mencapai puluhan. Banyak dari para sahabat dan tabi'in memiliki pandangan hukum masing-masing terkait permasalahan fikih. Jika ini ditinggalkan begitu saja, dan hanya mencukupkan diri pada pandangan-pandangan fikih dengan empat mazhab itu, maka tidak heran jika umat Islam hari ini seringkali mengalami kebingungan untuk memastikan hukum sebuah perkara. Apalagi bagi mereka yang sudah berdomisili di Eropa selaku daerah dengan kondisi sosio-politik yang sangat berbeda dengan daerah Arab selaku tempat kelahiran empat mazhab itu. Padahal kalau membaca kembali pandangan-pandangan sebagian para sahabat dan tabi'in, ternyata banyak juga yang relevan dengan kondisi yang dihadapi umat Islam hari ini. Bahkan justru pandangan fikih mereka menjadi tambahan kekayaan pendapat bagi agama ini, khususnya ilmu fikih itu sendiri.

Baik Sahal Mahfudh maupun Yūsuf al-Qaraḍawī sebenarnya bukan hendak melepaskan diri dari produk-produk fikih yang diwariskan ahli fikih masa lalu, namun mengajak untuk lebih bijak lagi dalam menyikapi teks-teks fikih dan mazhabnya. Maka dari itu selain dengan mengkontekstualisasikan teks-teks fikih

7 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), hal. 57.

lama, Sahal juga mengusung gagasan bermazhab secara *manhajī* (metodologis), yaitu mengikuti metodologi yang digunakan mazhab fikih dalam memproduksi sebuah hukum.[8] Konsep kontekstualisai literatur fikih dan bermazhab secara metodologis merupakan dua konsep yang saling berkesinambungan. Konsep pertama hendak membiarkan teks-teks yang terdapat di dalam literartur tersebut bersuara sesuai pandangan dan konteks penulisnya, kemudian dibandingkan dengan konteks generasi saat ini. Sedangkan konsep kedua merupakan upaya mengimplemetasikan metode mazhab fikih yang digunakan saat memformulasikan produk hukum fikih yang tertuang di dalam literatur tersebut. Aplikasi konsep pertama bisa saja tetap memberlakukan warisan hukum fikih masa lalu, akan tetapi bisa juga menghasilkan hukum baru fikih. Pada tahap inilah proses dan metodenya merupakan pengaplikasian dari konsep kedua. Sebab memang penerapan kedua konsep tersebut tidak bisa digeneralisir untuk selalu mengenyampingkan hukum fikih lama kemudian menciptakan hukum fikih baru. Namun kedua konsep tersebut lebih bersifat kondisional yang bergantung pada permasalahan yang dihadapi.

Kedua konsep yang digagas Sahal Mahfudh ini mirip dengan konsep pembacaan yang dirumuskan al-Jābirī, yaitu *Faṣl* dan *Waṣl*. *Faṣl* merupakan sikap subyek (pembaca) untuk memisah dan menjaga jarak dengan obyek (teks) demi bisa melihat perbedaan dan/atau persamaan kondisi antara keduanya. Sedangkan *waṣl* adalah upaya subyek untuk menghubungkan kembali dengan kondisi yang dihadapi sembari menggunakan objek yang dibaca tadi untuk mendapatkan kesesuaian dan relevansinya, sehingga pada tahap selanjutnya ada kontinuitas antara subyek (pembaca) dan obyek (teks).[9]

8 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. li.

9 Selengkapnya lihat: Muhammad ʻĀbid al-Jābirī, *Nahnu wa al-Turāṡ; Qirāʼah Muʻāṣarah fī Turāṡinā al-Falsafī*, (Beirut: Markaz al-Ṡaqāfī al-ʻArabī, 1993), hal. 22 dan 26. Hilmy Firdausy menawarkan arti yang lebih sederhana

Baik Sahal maupun al-Jābirī, keduanya mempunyai misi yang sama, yaitu memperlakukan teks (apa pun termasuk fikih) secara proposional demi mendapatkan pemahaman yang lebih tepat dan mampu menghasilkan jawaban yang solutif atas setiap permasalahan yang disuguhkan. Melalui model pembacaan seperti ini, teks-teks fikih lama tidak lagi secara otomatis dijadikan tongkat sakti untuk memecahkan seluruh permasalahan-permasalahan masa kini. Ada tahapan-tahapan yang akan dilakukan oleh seorang ahli fikih (kontemporer) dalam memberikan legitimasi hukum sebuah permasalahan. Hal ini demi mewujudkan hukum Islam yang dapat mengakomodir keinginan agama Islam dan kemaslahatan umatnya.

Ṭaha Jābir juga turut meramaikan dalam memberikan cara pembacaan terhadap warisan fikih lama. Bahkan cara ini tidak hanya terbatas pada teks fikih saja, melaikan lebih umum lagi selaku karya yang sudah pernah ditulis oleh para ulama terdahulu sesuai bidang keilmuannya masing-masing, yang oleh Jābir disebut sebagai *turāṡ*.[10] Tawaran Ṭaha Jābir dalam membaca literatur-literatur *turāṡ* tersebut ialah dengan melakukan pembacaan metode epistemologi (*qirā'ah manhajiyyah ma'rifiyyah*). Melalui model pembacaan seperti ini, Ṭaha Jābir mengharapkan dapat membantu akal untuk membuka

---

lagi akan dua konsep al-Jabiri tersebut. Dia mengartikan *fashl* sebagai distansiasi fenomenologis subyek – obyek, sedangkan *washl* diartikan dengan internalisasi dan personifikasi obyek dan subyek. Hilmy menguraikan secara gamblang beserta penerapannya terkait model pembacaan yang dirumuskan al-Jabiri ini di dalam bukunya, *Ngaji Hadis Ngaji Tradisi*. Konsep ini dia gunakan sebagai model pembacaan alternatif dan lebih metodologis terhadap hadis-hadis Nabi sehingga pemahaman yang dihasilkan bisa lebih utuh dan komprehensif. Baca: Hilmy Firdausy, *Ngaji Hadis Ngaji Tradisi*, (Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2020), hal. 64 – 86.

10 Makna *turāṡ* ini mirip dengan definisi versi al-Jābirī. Hanya saja definisi al-Jābirī lebih umum, tidak terbatas pada karya saja. *Turāṡ* baginya merupakan apa saja yang ditinggalkan oleh generasi masa lalu, baik berupa kebudayaan, pemikiran, agama, sastra, maupun seni. Lihat: Muhammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Turāṡ wa al-Hadāṡah*, (Beirut: Markaz al-Ṡaqāfi al-'Arabī, 1993), hal. 23.

dan menemukan jalan yang benar dalam memahami literatur *turāṡ* tersebut. Model pembacaan ini merupakan cara atau sikap memperlakukan berbagai jenis literatur keilmuan Islam untuk dipahami berdasarkan konteks yang mempengaruhinya. Lebih teknis lagi, literatur-literatur tersebut dibaca satu persatu secara metodologis dan komprehensif sehingga ditemukan apa saja faktor yang melatari serta bagaimana cara informasi tersebut diperoleh dan dirumuskan sehingga menjadi pengetahuan yang dianggap benar dan valid.[11] Pembacaan seperti ini menuntut pembaca untuk bersikap kritis dan aktif dengan membandingkan faktor-faktor eksternal antara masa lalu dan masa kini, sehingga para pembaca teks, termasuk teks fikih dapat memastikan relevansi teks atau hukum yang sedang dikaji untuk menyikapi permasalahan hari ini.

Sikap ahli fikih kontemporer atas problematika keagamaan masa kini, serta cara mereka memperlakukan literatur fikih klasik secara otomatis telah membentuk kerangka berpikir mereka, yang sekaligus menjadi corak generasi ini. Premis-premis yang tersusun untuk menciptakan logika berpikir yang sistematis dan jitu menjadikan fikih sebagai disiplin keilmuan Islam yang memiliki karakter tersendiri; dinamis dan fleksibel. Berdasarkan logika yang telah terejawantahkan di dalam produk-produk gagasan fikih mereka, meminjam bahasa Jamal Ma'mur, kerangka berpikir mereka itu dapat disebut dengan

11 Ṭaha Jābir memberikan contoh di dalam ilmu fikih ada topik bahasan bernama *al-makhārij wa al-ḥiyal* (beberapa jalan keluar dan trik). Bab ini merupakan cara ahli fikih dahulu dalam memberikan alternatif solusi bagi umat Islam saat menghadapi kondisi yang dilarang secara agama kemudian beralih ke kondisi lain. Jadi tujuannya sama, hanya jalannya saja yang berbeda. Trik semacam ini menurut Jabir secara tidak langsung bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam yang memberikan kemudahan, keringanan, serta menghilangkan kesusahan. Selain ilmu fikih, ilmu kalam, tafsir dan uṣul juga menjadi contoh bidikan model pembacaan yang dirumuskan Ṭaha Jābir ini. Selengkapnya, lihat: Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣarah; Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār al-Hādī, 2001), hal. 28 – 55.

rasionalisme induktif.[12] Disebut rasionalisme karena mengingat para ahli kontemporer begitu serius memberikan peran akal dalam membaca dan memahami nas dan literatur fikih, kemudian melakukan reinterpretasi atas teks-teks yang dibaca tersebut demi menyesuaikan kondisi yang ada. Kontekstualisasi dan aktualisasi aturan-aturan normatif agama memang baru bisa diwujudkan jika sudah memberikan porsi yang optimal terhadap akal. Akal akan melacak dan mempertimbangkan dampak positif dan negatif saat proses pembacaan atas aturan tersebut berlangsung. Aturan yang termaktub di dalam literatur-literatur fikih itu akan dicerna kemudian dianalisa dengan melakukan perbandingan atas kondisi yang dihadapi saat ini. Tentu analisa tersebut tidak hanya melibatkan antara teks dan realita, tapi juga akan mengikutsertakan instrumen lain seperti kaidah dan metodologi ilmu pengetahuan (fikih) yang sudah pakem.

Pada saat menggunakan instrumen terakhir inilah haluan alur berpikir ahli fikih kontemporer disebut induktif, yaitu menguji kebenaran dan ketepatan pengalaman-pengalaman empiris sesuai standar teori yang sudah ditetapkan.[13] Entah pengalaman-pengalaman tersebut berwujud pertanyaan, pengamatan, atau dilakukan sendiri oleh seorang ahli fikih. Berpikir induktif mengandalkan keahlian seseorang dalam bidang ilmu yang sedang digelutinya. Pada konteks pembahasan ini, seorang ahli fikih akan layak disebut ahli saat mampu

12 Sebenarnya cara berpikir ini disematkan terhadap Sahal Mahfudh dengan paradigma fikihnya yang bernama fikih sosial. Namun cara berpikir ini juga dilakukan oleh ahli fikih kontemporer lainnya sebagaimana uraian di atas dalam menyikapi permasalahan masyarakat modern. Oleh karenanya, model berfkir yang awalnya hanya disematkan kepada Sahal Mahfudh ini juga dapat diberlakukan bagi ahli fikih kontemporer yang lain. Lihat: Umdatul Baroroh dkk., *Epistemologi Fiqh Sosial; Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014), hal. 47.

13 Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994), cet. VIII, hal. 30.

menetapkan hukum fikih atas suatu permasalahan. Terlepas hukum yang dicetuskan itu akan berdampak maslahat atau mafsadah. Sebab hal ini masih berada pada tahapan setelahnya. Namun ahli fikih kontemporer selaku sosok yang lumrahnya terlibat langsung dengan kondisi di lapangan membuat mereka cenderung menjadikan dampak tersebut sebagai pertimbangan hukum juga. Maka hukum fikih yang lahir pun merupakan jalan tengah yang diyakini sudah mampu mengakomodir antara *das sein* dan *das sollen*. Dengan demikian, ahli fikih kontemporer membutuhkan cukup waktu untuk mengetok hukum fikih yang akan diputuskan. Banyaknya tahapan yang mesti dilalui demi menghasilkan keputusan yang seimbang, yang dapat merangkul seluruh instrumen yang sudah dilibatkan membuat mereka tidak mesti buru-buru menjawab permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat muslim modern.

2. Model Ijtihad Fikih Masa Kini

Sebelum membahas model ijtihad yang dilakukan ahli fikih kontemporer, penting diuraikan terlebih dahulu kalau topik tentang ijtihad sempat ramai dibicarakan. Lebih spesifiknya mengenai wacana kalau ijtihad sudah ditutup (*insidād bāb al-ijtihād*).[14] Wacana ini bergulir begitu saja sehingga membuat banyak cendikiawan pengkaji hukum Islam menyorotinya. Ahmad Musabiq menyebutkan beberapa cendikiawan kotemporer yang meramaikan pembahasan wacana ini. Termasuk siapa orang yang paling bertanggung jawab jika wacana ini dibenarkan.[15]

---

14 Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (INIS, Jakarta, 1993), hal. 1. Lihat juga: J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New York: University Press, 1959), hal. 1.

15 Sebagaimana dikutip Musabiq bahwa Ahmad Hasan merupakan cendikiawan yang menilai kalau imam al-Syafi'i merupakan orang yang paling bertanggung jawab atas kasus ini. Menurutnya, karya fikih imam al-Syafi'i bernama *al-Umm* yang memuat kriteria orang-orang yang diperbolehkan berijtihad membuat generasi setelahnya sangat sedikit yang mampu memenuhi kriteria tersebut, sehingga wacana ini nyaris benar. Lihat: Ahmad Musabiq

Wacana ini menarik perhatian banyak kalangan sebab bisa berdampak pada keberlangsungan keberagamaan umat dan keilmuan Islam, khususnya nasib fikih selaku disiplin ilmu Islam yang menanungi topik ini. Perubahan kehidupan yang dihadapi mereka dari masa ke masa menjadikan aturan normatif agama dapat mengalami kebuntuan dan kesusahan untuk diterapkan. Hal ini akibat dari hanya berpatokan pada warisan aturan normatif yang dirumuskan oleh ahli fikih masa lampau. Dampak yang cukup signifikan inilah yang membuat para cendikiawan kontemporer ramai-ramai membahasnya. Namun menurut Hallaq, al-Suyūṭī pada abad ke-15 M merupakan cendikiawan muslim pertama yang tidak menyetujui wacana tersebut. Baginya, aktivitas ijtihad merupakan fardu kifayah yang mesti dilakukan sepanjang perjalanan hidup umat Islam. Sebab ijtihad merupakan tulang punggung syariah, yang tanpa keberadaannya hukum Islam tidak dapat diputuskan.[16] Namun penolakan dari al-Suyūṭī belum memiliki pengaruh yang signifikan sehingga kesan ijtihad sudah tertutup masih tetap mewabah sampai masa kontemporer tiba.

Ijtihad sebagai aktivitas yang menuntut pelakunya untuk serius dan bersungguh-sungguh dalam mengerahkan segala kemampuannya untuk menggali hukum Islam yang tersimpan di dalam sumber-sumber hukum,[17] membuat tidak setiap muslim memiliki kemampuan melakukan pekerjaan ini. Ada kualifikasi tertentu yang mesti dipenuhi saat hendak mengerjakan aktivitas ini. Dengan kata lain, tidak semua umat Islam diberikan izin untuk mengaksesnya. Hanya orang-orang

---

Habibie, *Pemikiran Hukum Islam 'Ali Jum'ah; Studi atas Wacana Kesetaraan Gender*, (Ciputat: Pustakapedia, 2020), hal. 5. Bandingkan dengan: Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Islambad: Central Institute of Islamic Research, 1988).

16 Wael B. Hallaq, *Was the gate of Ijtihad Closed?*, International Journal Middle East Studies, Vol. 16, No. 1, Maret 1984, hal. 27.

17 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.), hal. 401.

pilihan yang diperbolehkan memasuki ranah ini.[18] Bahkan pada kondisi tertentu, sebagaimana kata imam al-Ghazālī, aktivitas ijtihad akan sempurna saat seorang mujtahid menyadari batas kemampuannya sehingga tidak bisa lagi melakukan aktivitas ini melampaui batas tersebut.[19] Untuk mencapai tingkat kesadaran ini pastinya membutuhkan kerendahan dan kelapangan dada akan kemampuan yang dimiliki. Kendati demikian, jika melihat sejarah perkembangan fikih dari masa kenabian hingga masa taklid seperti hari ini, orang-orang yang memenuhi kualifikasi untuk berijtihad (selanjutnya disebut mujtahid) memang telah melakukannya sesuai batas kemampuan mereka. Hal ini dapat dilihat dari tingkatan mujtahid sebagaimana klasifikasi yang pernah dibuat oleh Abu Zahra.[20] Tingkatan tersebut antara lain:

1. *Mujtahid fi al-Syar'ī*, atau juga biasa dikenal dengan *mujtahid muṭlaq* atau *mustaqil*, yaitu seorang ahli fikih yang memiliki metode dan kaidah tersendiri untuk menggali hukum (*istinbāṭ al-hukm*) yang terdapat pada sumber-sumber hukum. Mujtahid pada tingkatan ini juga seringkali disebut sebagai imam mazhab.
2. *Mujtahid Muntasib*, yaitu seorang ahli fikih yang mengikuti

18 Disebut orang pilihan karena memang tidak semua umat Islam dianugerahi kemampuan untuk memahami ajaran agama Islam. Hal ini sebagaimana tertera di dalam hadis nabi yang berbunyi:

مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ

Tentu ajaran di sini tidak hanya bagian luarnya saja, tapi seluk-beluk yang terdapat di dalamnya. Makanya Nabi menggunakan diksi *yufaqqih* yang bermakna 'menganugerahi pemahaman'. Dan untuk bisa mencapai tingkatan ini, banyak tingkatan yang mesti dilaluinya sehingga orang yang mencapai tingkatan ini disebut dengan *faqīh* (ahli agama/ fikih). Penjelasan lebih lengkapnya mengenai hadis ini, lihat: Mahmud bin Ahmad al-'Aini, '*Umdah al-Qārī Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.th.), juz 2, hal. 48.

19 Abu Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2010), hal. 527.

20 Muhammad Abu Zahrah, *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah*, (Mesir: Maṭba' al-Madanī, t.th.), hal. 121 – 128.

uṣul para imam mazhab tertentu. Namun hasil kesimpulan ijtihad ahli fikih tingkatan ini bisa saja berbeda dengan hasil ijtihad imam mazhabnya, khususnya dalam masalah-masalah *furū'*.

3. *Mujtahid fi al-Maẑhab*, yaitu mereka yang melakukan ijtihad sesuai dengan metode dan kaidah imam mazhabnya, sehingga cakupan ijtihad mereka hanya mengenai persoalan yang belum pernah diputuskan status hukumnya oleh imam mazhabnya.
4. *Mujtahid Murajjiḥ*, adalah seorang ahli fikih yang tidak sampai menetapkan hukum suatu perkara. Dia sebatas membandingkan pendapat-pendapat para imam mazhab kemudian menentukan pendapat yang dirasa paling kuat (*arjaḥ*).
5. *Mujtahid Mustadil*, adalah mereka sekedar memaparkan dalil-dalil yang dijadikan pijakan para imam mazhab, kemudian menetapkan dalil yang dirasa paling kuat dan shahih sehingga layak diikuti.

Tingkatan ini dibuat sesuai kadar kemampuan dan hasil ijtihad yang dilakukan mereka selama ini. Warisan mereka yang termuat di dalam literatur fikih menjadi bukti konkrit betapa beragamnya tingkatan mujtahid. Selain itu, dengan adanya tingkatan tersebut, membuktikan kalau ijtihad sebagai instrumen perumusan hukum Islam memiliki peran yang sangat penting. Perkembangan zaman dari masa ke masa turut mempengaruhi akan kehidupan umat Islam, sehingga membutuhkan instrumen ini untuk melahirkan solusi hukum yang jitu dan tepat.

Oleh karena itu, seperti imam al-Suyūṭī termasuk ahli fikih yang mengkritik pandangan yang begitu mendewakan *taqlīd* (buta). Baginya, ijtihad merupakan kebutuhan umat Islam pada setiap generasi. Maka tidak sepantasnya jika ada pandangan yang merasa cukup dan puas atas hasil ijtihad para

mujtahid generasi masa lalu.[21] Bahkan ijtihad ini merupakan fasilitas agama yang mesti dioperasikan semaksimal mungkin. Hal ini dapat dilihat dari hadis mengenai cerita Mu'ādz bin Jabal saat hendak berangkat ke Yaman. Hadis yang sudah populer ini memang seringkali dijadikan landasan untuk melanggengkan aktivitas ijtihad. Karena Nabi sendiri yang menyetujui secara tegas terhadap inisiatif sahabatnya itu untuk melakukan ijtihad. Bahkan, pada kesempatan yang lain, Nabi pernah bersabda:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

"Apabila seorang hakim hendak memutuskan (suatu perkara) kemudian berijtihad, dan ijtihad tersebut benar maka dia akan mendapatkan dua pahala. Sedangkan bila dia hendak memutuskan (suatu perkara) kemudian berijtihad, dan ijtihad tersebut salah maka dia akan mendapatkan satu pahala."

Akan tetapi para mujtahid dalam berijtihad bukan semata-mata hanya sekedar ingin mendapatkan pahala saja, melainkan adanya kesadaran akan kebutuhan terhadap aktivitas ini. Ibn Ḥajar mengomentari hadis ini dengan mengutip pendapat al-Qurṭubī bahwa hadis ini menjadi dalil kalau sebuah hukum itu lahir setelah diijtihadi. Hal ini sebagaimana kesepakatan para kalangan ulama bahwa sebuah hukum tidak boleh ditetapkan sebelum melakukan ijtihad. Ibn Ḥajar pun melanjutkan dengan menukil pandangan para ahli uṣul bahwa seorang mujtahid harus memperbaharui pendapat hukumnya saat menjumpai permasalahan baru, serta tidak boleh mencukupkan diri atas hasil ijtihad ahli fikih generasi sebelumnya mengingat adanya

21 Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyūṭī, *al-Radd 'ala Man Akhlada ila al-Arḍi wa Jahila 'Anna al-Ijtihād fi Kull 'Aṣr Farḍ*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), hal. 117 – 119.

kemungkinan perbedaan dengan kondisi yang lalu.[22]

Adanya pandangan-pandangan para ulama sebelum masa kontemporer ini sekaligus meneguhkan akan urgensi ijtihad dalam perumusan hukum Islam secara khusus, serta bagi agama Islam secara umum. Joseph Schacht pun mengatakan bahwa agama Islam baru bisa dipahami seutuhnya jika telah menguasai aturan normatifnya.[23] Dan untuk bisa sampai pada posisi ini tidak cukup jika hanya mengkaji produk normatifnya saja, melainkan juga mesti mengkaji cara dan proses memproduksi aturan normatif tersebut. Apalagi jika mencapai tingkatan mampu memproduksinya, maka hal ini semakin menjadi indikator yang kuat kalau sudah berhasil memahami ajaran agama Islam. Oleh karenanya, ahli fikih pada masa silam berlomba-lomba untuk mempelajari dan menguasai aturan normatif Islam ini. Mereka kemudian menuangkannya di dalam karya-karya mereka. Entah karya tersebut berupa awal produk ijtihad sebagaimana dilakukan para imam mazhab, atau mereproduksi kembali sesuai tuntutan kondisi, atau bahkan sekedar meringkas dari sekian ragam pendapat yang ada di dalam satu mazhab dan/atau beberapa mazhab.[24] Ini semua tergantung dari pilihan

22 Ahmad bin Ali bin al-Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bāri Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), juz 13, hal. 319.

23 Joseph Schacht, *An Introduction of Islamic Law*, (Oxford: University Press, 1996), hal. 1.

24 Salah satu literatur fikih yang meringkas berbagai macam pendapat dalam satu mazhab, yaitu mazhab al-Syafi'i, adalah kitab *al-Taqrīb* karya Abū Syujā' (w. 593 H). Kitab ini menyederhanakan pendapat-pendapat ahli fikih mazhab al-Syafi'i dengan tujuan agar masyarakat awam dapat mempelajari aturan fikih mazhab ini dengan mudah. Oleh karenanya, selain dikenal dengan *al-Taqrib*, kitab ini juga dikenal dengan sebutan *Ghāyah al-Ikhtiṣār*. Lihat: Muhammad bin Qasim, *Fath al-Qarīb al-Mujīb fī Syarh Alfāẓ al-Taqrīb*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005), hal. 3. Sedangkan literatur fikih yang memuat berbagai pendapat lintas mazhab karya ahli fikih masa lalu adalah *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* karya Ibnu Rusyd (w. 595 H). Di dalam karyanya ini, Ibnu Rusyd menampilkan ragam pendapat antar imam Mazhab serta dalil yang dijadikan pijakan mereka dalam merumuskan hukum fikih. Lihat: Muhammad bin Ahmad bin Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (al-Qāhirah, Dār al-Hadīṡ, 2004).

masing-masing ahli fikihnya. Namun yang jelas, upaya mereka untuk membuktikan bahwa ijtihad selaku salah satu instrumen perumusan hukum Islam yang sangat signifikan dapat dilihat dari karya-karya tersebut.

Karya-karya tersebut kemudian dinikmati dengan menjadikannya rujukan dan bahan ajar dalam menyebarkan aturan-aturan fikih,[25] serta mengkajinya sebagaimana dilakukan ole para ahli fikih kontemporer seperti Ibrahim Hosen, sehingga melahirkan kesimpulan kalau model ijtihad yang sudah pernah dilakukan ahli fikih masa lalu terbagi menjadi tiga macam: *pertama*, ijtihad dilakukan untuk menarik hukum yang terdapat pada nas yang mengandung ketentuan hukum. Pola ini baru bisa dilakukan setelah mengecek dan menelaan kriteria-kriteria *lafaz* (kata) seperti *'āmm – khās*, *muṭlaq – muqayyad*, *mujmal - mubayyan* dsb. *Kedua*, para ahli fikih akan berijtihad untuk merumuskan suatu hukum yang bersembunyi di balik semangat dan misi sebuah kalimat di dalam nas. Pola ini akan dilakukan dengan melihat '*illat* yang terdapat pada nas tersebut, baik eksplisit (*manṣūṣah*) atau implisit (*mustanbaṭah*). Biasanya pola ini dikenal dengan metode *qiyās* (analogi). *Ketiga*, sebuah hukum dapat dihasilkan melalui ijtihad berdasarkan kaidah-kaidah umum dan prinsip-prinsip dasar yang tertuang di dalam nas. Dengan pola ini, maka lahir konsep-konsep seperti *istiḥsān, istiṣḥāb, maṣlaḥah mursalah,* dan macam lainnya sebagai tambahan sumber hukum Islam, [26] yang biasanya seluruh kosep

25 Fenomena ini sebagaimana terlihat di pesantren-pesantren Indonesia pada umumnya. Karya-karya fikih yang lebih akrab disebut dengan kitab kuning atau kitab gundul itu menjadi buku panduan para santri saat mengaji dengan kiainya. Banyaknya ragam literatur fikih dari yang paling ringkas sampai yang berjilid-jilid membuat para santri yang mengaji kitab gundul tersebut terbagi menjadi tiga kelompok: tingkat dasar, menengah, dan atas. Kemudian sang kiai menentukan kitab fikih yang hendak dikaji sesuai tingkat kemampuan mereka. Lihat: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 2011), cet. IX, hal. 87.

26 Ibrahim Hosen, *Fikih Perbandingan; Masalah Pernikahan*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hal. 15 – 16.

ini oleh para ahli uṣul dimasukkan pada kategori sumber hukum yang diperselisihkan otoritasnya. Sedangkan sumber hukum yang disepakati otoritasnya menurut mereka ada empat saja: al-Quran, hadis, ijmā', dan qiyās.

Adanya perbedaan model ijtihad ini secara tidak langsung membuktikan kalau ijtihad mengalami perkembangan dari generasi ke generasi. Tuntutan kondisi yang berbeda menjadi faktor yang mempengaruhi akan perkembangan model berijtihad ini. Termasuk juga faktor kemampuan yang dimiliki seorang ahli fikih sebagaimana pembahasan pada tingkatan-tingkatan mujtahid di atas. Bahkan Wahbah al-Zuḥailī juga menyetujui kalau pada seorang mujtahid saja bisa saja merevisi ijtihadnya. Ijtihad yang direvisi ini dapat dilatari oleh perubahan maslahat atau kebiasaan, serta bisa juga karena baru menemukan dalil yang dirasa lebih kuat dan tepat dibanding dalil sebelumnya.[27] Namun apa pun faktornya, setidaknya ini semua membuktikan bahwa ijtihad tidak pernah terbatas pada generasi tertentu saja. Ijtihad senantiasa beriringan dengan perjalanan kehidupan umat Islam. Oleh karena itu, ahli fikih kontemporer juga menguatkan akan posisi ijtihad yang sangat dibutuhkan dalam menyikapi berbagai macam permasalahan yang dihadapi masyarakat muslim generasi sekarang. Meskipun model ijtihadnya tidak mesti sama persis sebagaimana yang dilakukan ahli fikih masa dulu, namun ijtihad masa kini perlu dilakukan demi menemukan solusi jawaban hukum atas permasalahan-permasalahan yang ada, sehingga menjadi bukti kalau hukum Islam tidak mengalami stagnansi akibat perkembangan zaman.

Bisa dikatakan kalau Yūsuf al-Qaraḍawī merupakan ahli fikih kontemporer pertama yang memformulasikan model ijtihad masa kini. Menurutnya, ada dua model ijtihad yang pernah dan dapat dilakukan oleh ahli fikih kontemporer, yaitu ijtihad

27 Jamāl 'Aṭiyah dan Wahbah al-Zuḥailī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2000), hal. 184.

Intiqā'ī dan ijtihad *Insyā'ī*. *al-Intiqā'ī* memiliki arti dasar memilih, menyeleksi atau memfilter. Kemudian untuk konteks ijtihad, kata ini diproyeksikan untuk memilih satu pendapat dari sekian pendapat ahli fikih masa lalu yang tertera pada kitab-kitab *turāṡ* guna sebagai fatwa atau keputusan pengadilan. Seorang ahli fikih kontemporer meninjau kembali akan dalil dan argumen yang digunakan para ahli fikih terdahulu dalam memaparkan pendapatnya, setelah itu baru kemudian menentukan pilihannya akan satu pendapat yang dirasa paling cocok dan maslahat akan permasalahan yang dihadapi. Parameter cocok dan maslahat di sini dapat dilihat pada kesesuaian dengan nilai dan misi utama agama Islam, yaitu memudahkan serta dapat memelihara dan mewujudkan *maqāṣid al-syari'ah*.[28] Oleh karena itu, dengan model ijtihad pertama ini mengandaikan seorang ahli fikih kontemporer menguasai dua pengetahuan sekaligus: aturan agama (konsep) dan realita (empiris). Tidak cukup baginya jika hanya memiliki satu pengatahuan saja. Sebab hal ini akan melahirkan keputusan hukum yang cacat, yang berpotensi saling menabrak satu sama lain.

al-Qaraḍawī juga menegaskan kalau model ijtihad ini tidak hanya sekedar menukil pendapat salah satu mazhab yang diikuti saja, dengan tanpa melakukan *tarjih* (menimbang kembali) akan kuat tidaknya pendapat tersebut. Sebab sikap ini secara tidak langsung sama saja seperti bertaqlid, sehingga tidak dapat dikategorikan sebagai bentuk ijtihad. Oleh karenanya, konsekuensi logis yang akan diterima dari model ijtihad seperti ini bisa saja men-*tarjih* salah satu pendapat atau mazhab dari empat mazhab fikih yang *mu'tabarah*. Apalagi, pendapat tersebut merupakan fatwa,[29] yang sangat mungkin terjadi perbedaan

28 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 115.

29 Ada perbedaan orientasi antara fatwa dan putusan pengadilan. Meskipun keduanya sama-sama memutuskan hukum atas sebuah persoalan yang disuguhkan, namun menurut al-Qarāfī ruang lingkup dan pengaplikasian

kondisi seiring perkembangan zaman, maka sudah seyogyanya seorang ahli fikih menyadari dan memilah pendapat-pendapat (baca: fatwa) yang ada dengan mempertimbangkan perbedaan kondisi tersebut.[30] Sikap ini sejalan dengan kaidah fikih yang cukup populer:

تَغْيِيْرُ الْفَتْوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسْبِ تَغَيُّرِ الْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ[31]

"perubahan sebuah fatwa dan perbedaannya bisa dilatari oleh perubahan zaman, lokasi, kondisi, niat, dan tradisi."

Selain itu, implikasi dari model ijtihad ini juga mengandaikan keluar dari pendapat empat mazhab fikih dengan melihat dan memilih salah satu pendapat ahli fikih yang terdapat pada generasi awal Islam, yaitu sahabat dan *tābi'īn*. Menurut al-Qaraḍawī, pendapat fikih generasi ini masih sangat layak diperhitungkan dan dijadikan rujukan dalam memutuskan hukum. Generasi yang dikenal sebagai generasi masa keemasan peradaban Islam telah mencetak banyak stok ahli fikih. Namun seiring perjalanan masa, pendapat generasi ini direduksi dengan keberadaan empat mazhab yang dinilai otoritatif. Hal ini

---

keduanya berbeda. Singkatnya, fatwa berlandasrkan pada dalil-dalil syari'at, sedangkan putusan pengadilan berpatokan pada kuatnya argumentasi. Selengkapnya lihat: Ahmad bin Idris al-Miṣrī al-Qarāfī, *al-Ihkām fi Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Ahkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*, (Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyah, 1996), hal. 46 – 57.

30 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 116.

31 Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1991), juz 3, hal. 11.

Senafas dengan kaidah ini sebagaimana ditulis Ahmad bin Muhammad al-Zarqā di dalam karyanya, *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*. Hanya saja Ahmad al-Zarqā meringkasnya menjadi:

لاَ يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ وَعُرْفِ أَهْلِهَا وَعَادَتِهِمْ

Baca: Ahmad bin Muhammad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1989), cet. II, hal. 227.

membuat seolah-olah hasil perumusan hukum fikih selain empat mazhab ini dianggap kurang akurat, termasuk hasil ijtihad yang dilakukan oleh para ahli fikih generasi emas tersebut. Padahal asumsi dan paradigma seperti ini tidak sepenuhnya benar. Oleh karenanya, dengan adanya model ijtihad *al-intiqā'ī* ini diharapkan mampu menentukan sebuah pendapat hukum fikih setelah melakukan filterisasi atas seluruh pendapat-pendapat fikih masa lalu, tidak terbatas pada empat mazhab saja. Sebab model ijtihad ini lahir akibat tuntutan beberapa faktor seperti perubahan kondisi sosio-politik, perkembangan ilmu pengetahuan -khususnya ilmu alam dan eksak, serta kebutuhan umat manusia (termasuk yang muslim) modern yang cukup kompleks.[32] Atas dasar itulah, model ijtihad ini dibutuhkan pada zaman kontemporer ini.

Model ijtihad kontemporer kedua yang dirumuskan al-Qaraḍawī adalah ijtihad *Insyā'ī*. *Insyā'ī* memiliki makna dasar membuat, mengadakan, dan menciptakan. Dalam konteks ijtihad, kata ini diproyeksikan untuk menggali dan menetapkan hukum baru atas suatu problematika keagamaan, entah problematika tersebut sudah pernah dibahas oleh ahli fikih masa lalu atau belum.[33] Seandainya sudah diketok kesimpulan hukumnya, namun hukum tersebut bisa saja berubah berdasarkan pertimbangan lain menurut pandangan ahli fikih kontemporer. Sebab permasalahan tersebut merupakan pembahasan yang termasuk ijtihadi, sehingga menjadi keniscayaan saat terjadi beragam pendapat. Maka dengan model ijtihad kedua ini, jika suatu permasalahan terdapat tiga varian pendapat yang diwariskan fikih klasik, maka di tangan ahli fikih kontemporer varian pendapat tersebut bisa berkembang menjadi empat, lima, dan seterusnya. Perbedaan pendapat seperti ini bahkan

32 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 118 – 125.

33 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 126.

tidak hanya terjadi antara fikih klasik dan kontemporer saja, yang sudah jelas ada perbedaan dan kesenjangan masa. Pada masa klasik saja, sebagaimana dikatakan Ṭaha Jābir, sudah biasa terjadi perbedaan kesimpulan hukum.[34] Jadi fenomena perbedaan pendapat di dalam Islam itu sudah hal biasa -bahkan sudah terjadi sejak zaman Nabi.[35] Maka dari itu, model ijtihad kedua yang diinisasi al-Qaraḍawī ini dapat menjadi jalan keluar untuk menyelesaikan problematika kekinian.

Meskipun kedua model ijtihad ini tampak berbeda, namun menurut al-Qaraḍawī keduanya bisa diaplikasikan dalam satu waktu, sehingga menjadi terma bernama *Intiqā'ī - Insyā'ī*. Secara prosedur, keduanya tetap mengikuti sebagaimana konsep di atas. Namun secara teknis, keduanya akan saling menyinergikan demi melahirkan kesimpulan hukum yang akomodatif akan konteks hari ini.[36] Dengan demikian, hukum yang akan dicetuskan bisa saja berupa hasil seleksi atas pendapat-pendapat fikih yang sudah ada, dan/atau bisa berupa hukum baru yang dinilai lebih kuat dan tepat. Begitu juga bagi Basri Na'li yang mengatakan kalau metode ini bisa saja menjadi ragam model ijtihad baru untuk konteks zaman sekarang. Menurutnya hal ini dapat dilihat dari contoh kasus hukum aborsi pada zaman ini. Dengan metode ini, misalnya pada hukum aborsi sebagaimana difatwakan oleh lembaga fatwa Kuwait bahwa dokter diharamkan menggugurkan janin yang sudah mencapai usia 140 hari dari sejak *'ulūq* (menempel di dinding rahim) kecuali untuk menyelamatkan perempuan dari bahaya yang sudah dipastikan berkaitan

34 Ṭaha Jābir menyebutkan setidaknya tiga faktor yang menyebabkan terjadi perbedaan pendapat pada zaman ahli fikih klasik: (1) aspek kebahasaan, (2) pembendaharaan hafalan hadis Nabi, (3) perbedaan standar metodologi dan kaidah perumusan hukum. Lihat: Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām*, (Amerika: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1991), hal. 105 – 114.

35 Lihat catatan kaki no. 83.

36 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 129.

dengan kehamilan tersebut. Serta boleh melaksanakan aborsi setelah mendapatkan izin dari pasangan suami istri, itu pun jika belum mencapai 40 hari sejak *'ulūq*.[37]

Selain dua model ijtihad yang dirumuskan al-Qaraḍawī di atas, Hasūnah juga menambahkan dua model ijtihad lain yang bisa dilakukan ahli fikih kontemporer dalam merespon masalah-masalah kekinian, yaitu ijtihad *Istiṣlāhī* dan ijtihad *Ẓahiri*. *Istiṣlāhī* sendiri memiliki makna mencari kemaslahatan atau lawan dari melakukan kerusakan (*istifsād*). Sedangkan dalam konteks berijtihad, *istiṣlāhī* diartikan sebagai proses penggalian hukum dengan menjadikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai tolak ukurnya. *Maṣlaḥah mursalah* selaku salah satu sumber hukum Islam menjadi rujukan bagi metode ini. Lebih praktisnya lagi, model ijtihad ini hendak menelusuri suatu maslahat yang berada di balik sebuah kasus yang belum dibahas sama sekali oleh nas, baik secara eksplisit maupun implisit. Maka dengan menjadikan kemaslahatan yang tidak pernah disinggung oleh nas sebagai patokannya, pada tataran inilah *maṣlaḥah mursalah* beroperasi. Hasūnah pun juga menegaskan bahwa dengan demikian terdapat perbedaan substantif antara *istiṣlāhī* dengan *maṣlaḥah mursalah*. *Istiṣlāhī* merupakan proses pengambilan hukum baru yang merespon atas permasalahan masa kini, sedangkan *maṣlaḥah mursalah* adalah kemaslahatan itu sendiri yang menjadi tujuan dari model ijtihad ini.[38] Melalui model ijtihad ini, ahli fikih kontemporer dapat menjadikan kondisi sosial, politik, ilmu alam, dan lain sebagainya sebagai pertimbangan (baca: dalil) guna mewujudkan kemaslahatan bersama dari permasalahan yang disuguhkan.

Adapun model ijtihad kedua adalah ijtihad *Ẓahiri*. Dari diksinya saja sudah bisa dipahami kalau model ijtihad ini

37 Basri Na'li , *Tipologi Metode Ijtihad Fikih Kontemporer,* Jurnal al-Hurriyah, Vol. 01 No 02, Juli – Desember 2016, hal. 11.

38 'Ārif 'Izz al-Dīn Hāmid Hasūnah, *Manāhij al-Ijtihād al-Fiqh al-Mu'āṣir*, (Yordan: Kulliyah al-Dirāsah al-'Ulya, 2005), hal. 175 – 176.

semi berhaluan mazhab fikih bernama *al-Ẓahiriyyah*. *Ẓahiri* memiliki arti dasar jelas, tampak, serta lawan dari batin (samar/tersembunyi). Sedangkan dalam konteks ijtihad, mengingat model ijtihad ini sudah pernah lahir pada masa klasik sehingga terbentuk menjadi mazhab fikih bernama al-Ẓahiriah yang diprakarsai oleh Dawud bin Ali al-Aṣbihānī,[39] maka sudah banyak pula ahli fikih klasik yang mendefinisikannya seperti al-Ghazālī, al-Rāzī, Ibnu Hamdān, dll. Hanya saja, menurut Hasūnah dari sekian definisi tersebut tidak ada yang secara spesifiki mengarah pada model ijtihad. Definisi-definisi itu hanya berkutat pada pengalaman dan cara yang pernah dilakukan mazhab al-Ẓahiri pada masa lampau. Oleh karenanya, pada model ijtihad ini mesti diberikan definisi untuk memperjelas maksud dan tujuannya. Model ijtihad *Ẓahiri* merupakan sebuah cara dalam memahami teks sesuai tulisan yang tertera pada teks tersebut, sehingga pembaca teks tersebut tidak berpikiran untuk mengalihkan makna dan maksud selain berdasarkan penampilan teks tersebut. Dengan demikian, lanjut Hasūnah , model ijtihad ini tidak begitu memperhatikan aspek eksternal yang melatari kelahiran teks tersebut.[40]

Secara substansi, sebenarnya definisi ini tidak jauh berbeda dengan apa yang pernah dilakukan oleh mazhab fikih al-Ẓahiriyah pada masa silam. Namun yang menjadi pembeda antara saat kata 'al-Ẓahiri' dijadikan sebagai mazhab fikih dan cara berijtihad adalah objek teks yang hendak dibaca. Bagi mazhab al-Ẓahiriyah, objek bacaannya hanya terbatas pada nas syari'at saja,[41] sedangkan saat menjadi model berijtihad

39 Terkait sejarah kelahiran dan perkembangan mazhab fikih ini silakan lihat: Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Maẑāhib al-Islāmiyyah*, (al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hal. 506.

40 'Ārif 'Izz al-Dīn Hāmid Hasūnah, *Manāhij al-Ijtihād al-Fiqh al-Mu'āṣir*, (Yordan: Kulliyah al-Dirāsah al-'Ulya, 2005), hal. 263 – 264.

41 Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Maẑāhib al-Islāmiyyah*, (al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hal. 506.

maka objek teksnya lebih beragam. Bahkan termasuk teks-teks fikih warisan ahli fikih masa klasik juga dapat menjadi objek model ijtihad ini. Makanya Hasūnah menegaskan kalau teknik penerapan model ijtihad ini melalui tiga cara: (1) tidak perlu mencari *'illat* hukum, (2) tidak berkenan melakukan takwil pada nas, (3) serta memahami nas secara tekstual dengan tanpa memperhatikan aspek maqashid al-syari'ah, baik pada tataran konsep maupun tataran praksisnya.[42] Sedangkan bagi al-Qaraḍawī, model ijtihad ini mempunyai empat teknik:[43]

1. Memahami teks (nas) berdasarkan dhahir (luar)nya saja dengan tanpa memperhatikan *'illat* dan tujuan yang terkandung di dalamnya
2. Menafikan *ta'lil* hukum yang berasal dari akal dan ijtihad manusia
3. Tidak memberikan banyak porsi terhadap akal dalam memahami teks
4. Pada umumnya model ini memilih bersikap saklek dan kaku dalam merumuskan hukum

Apa pun kelebihan dan kekurangan dari ragam model ijtihad kontemporer ini, yang jelas seluruh model tersebut bisa dilihat dari hasil ijtihad yang telah dilakukan oleh ahli fikih kontemporer di berbagai belahan dunia. Entah ijtihad tersebut dilakukan secara individu maupun kolektif.[44] Ijtihad yang

---

42 'Ārif 'Izz al-Dīn Hāmid Hasūnah, *Manāhij al-Ijtihād al-Fiqh al-Mu'āṣir*, (Yordan: Kulliyah al-Dirāsah al-'Ulya, 2005), hal. 265.

43 Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah; baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah*, (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008), cet. III, hal. 62 – 65.

44 Untuk konteks kontemporer, ijtihad *jamā'ī* (kolektif) dinilai lebih kuat dan otoritatif dibanding ijtihad *fardī* (individu). Hal ini karena ijtihad *jamā'ī* dinilai lebih komprehensif, mulai dari pesertanya, dialektika dalil dan argumentasi, sampai hasil hukum yang disimpulkan relatif dapat mengakomodir berbagai macam sektor pengetahuan. Lihat: Faishal Agil al-Munawar dan Mirwan, *Ijtihad Jamā'ī (Ijtihad Kolektif) Perspektif Ulama Kontemporer*, Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam, Vol. 4, No. 2, Oktober 2020, hal. 8 – 10.

dilakukan secara individu misalnya sebagaimana pandangan-pandangan fikih Sahal Mahfudh di dalam Dialog Problematika Umat,[45] Ali Mustafa Yaqub di dalam Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal,[46] Saīd Ramaḍān al-Būṭī di dalam *Istiftāāt al-Nās*,[47] serta Mutawalli al-Sya'rāwī di dalam *al-Fatāwa al-Kubrā*.[48] Sedangkan ijtihad yang dilakukan secara kolektif sebagaimana adanya lembaga fatwa di beberapa negara Islam seperti Majelis Ulama Indonesia, Majelis Mudzakarah Fatwa Nasional Malaysia, Dār al-Iftā' Mesir, dan Lajnah Dāimah li al-Buhūṡ wa al-Iftā' di Arab Saudi. Lumrahnya, ijtihad yang dilakukan para ahli fikih kontemporer ini lahir sebagai respon atas pertanyaan-pertanyaan masyarakat terhadap mereka. Karena bersifat pertanyaan, hasil ijtihad seperti ini biasa dikenal dengan 'fatwa'. Menurut al-Qaraḍawī, fatwa merupakan salah satu bentuk implementasi dari ijtihad kontemporer. Selain itu, ijtihad kontemporer juga dapat berwujud perundang-undangan dan penelitian yang dipaparkan pada momen seperti muktamar dan ruang-ruang diskusi ilmiah.[49]

Ragam wujud hasil ijtihad pada era kontemporer ini setidaknya membuktikan dua hal: *pertama*, ahli fikih kontemporer hendak membuktikan keberhasilan agama Islam dalam beradaptasi dengan kondisi-kondisi baru yang dihadapi umat Islam. Perkembangan zaman yang cukup melesat membuat agama Islam, khususnya aturan normatifnya, mampu mengakomodir dan memberikan solusi hukum yang aktual.

45 Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*, (Surabaya: Kalista, 2014).

46 Ali Mustafa Yaqub, *Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007).

47 Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Istiftāāt al-Nās li al-Imam al-Syahīd al-Būṭī*, (Syam: t.tp., 2016).

48 Muhammad Mutawalli al-Sya'rāwī, *al-Fatāwa al-Kubrā*, (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2003).

49 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 134.

Meskipun ada beberapa solusi hukum yang berbeda di kalangan sesama ahli fikih kontemporer, hal itu tidak lantas menafikan kontribusi mereka dalam menjawab persoalan umat. Umat sendiri pun juga menikmati akan realita perbedaan tersebut, sehingga dapat memilih pendapat yang dirasa lebih maslahat untuk dirinya. *Kedua*, sebagai reaksi atas ketidaksetujuan ahli fikih kontemporer mengenai wacana pintu ijtihad ditutup, maka mereka merealisasikannya dengan berkarya yang berisikan pandangan-pandangan fikihnya atas permasalahan kontemporer. Karya-karya tersebut kemudian dikonsumsi oleh umat Islam saat menghadapi permasalahan tersebut. Dengan kata lain, umat Islam secara umum masih sangat membutuhkan ijtihad para ahli fikih sebagai instrumen penting bagi perumusan hukum Islam. Ijtihad genius mereka selalu menjadi angin segar bagi masyarakat muslim yang menghadapi berbagai macam permasalahan.

Metodologi Ragam Baru Fikih

Pada pembahasan ini akan diuraikan mengenai seperangkat metode yang digunakan ahli fikih dalam merumuskan konsep baru fikih selaku payung yang menaungi berbagai hukum fikih berdasarkan topiknya. Sebagaimana kata Djazuli, bahwa uṣūl fikih dan kaidah fikih merupakan sama-sama metodologi hukum Islam. Keduanya hanya berbeda pada ranah operasinya saja. Uṣūl fikih beroperasi dalam hal mengekstrak hukum (*takhrīj al-ahkām*) dari nas, sedangkan kaidah fikih beroperasi di penerapan hukum (*taṭbīq al-ahkām*) atas praktik-praktik sosial yang terjadi.[50] Maka dari itu, selaku sesama metodologi keduanya seringkali saling melengkapi satu sama lain dalam memproduksi hukum dan/atau konsep baru

50 A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih; Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2010), cet. III, hal. 4.

fikih, sehingga produknya menjadi mateng dan kokoh.

1. Revitalisasi Uṣūl Fikih saat Memproduksi Fikih Kontemporer

Para ahli fikih kontemporer cenderung sepakat kalau Uṣūl Fikih selaku disiplin ilmu yang secara spesifik menyajikan metode dan kaidah-kaidah pembentukan hukum Islam tetap dipakai untuk menyikapi permasalahan kekinian. Disiplin ilmu warisan ahli fikih dulu ini dinilai sangat berharga dan selalu relevan untuk konteks hari ini. Sebagai ilmu yang menyediakan seperangkat alat metodologi, Uṣūl Fikih menjadi senjata utama ahli fikih kontemporer untuk merumuskan aturan-aturan normatif agama. Bahkan menguasai ilmu ini menjadi semacam *mujma' 'alaih* di kalangan mereka untuk mampu menetapkan sebuah hukum fikih. Oleh karenanya, jika belum menguasai ilmu ini maka kesimpulan hukum yang dicetuskan sangat berpotensi digugat karena kecacatan dan ketidaktepatannya dalam menggali hukum (*istinbāṭ al-hukm*).[51] Bagi ahli fikih kontemporer secara

51 Untuk konteks Indonesia, ini sebagaimana terjadi dalam kurang lebih satu dekade terakhir saat maraknya orang-orang yang baru belajar agama Islam lantas kemudian memberanikan diri tampil ke publik untuk berbicara tentang keislaman, khususnya mengenai aturan hukumnya. Disebut baru belajar karena dari mereka ada yang baru masuk Islam (muallaf), serta ada juga yang tidak memiliki latar pendidikan keagamaan seperti pesantren atau kampus keislaman kemudian berpindah haluan dengan bertekad untuk memperbaiki keberagamaannya dengan semakin mentaati ajaran-ajaran Islam. Sikap seperti ini biasa dikenal dengan 'hijrah'; berniat untuk menjadi pribadi muslim yang lebih baik dalam beragama. Kemudian sikap ini membuat mereka bersemangat untuk berdakwah dengan membuat semacam forum pengajian, yang topiknya seringkali menyinggung pembahasan fikih. Padahal, sejatinya mereka tidak memiliki kapasitas dan kapabilitas berbicara mengenai hal ini, sehingga pemahaman kegamaan mereka cenderung konservatif dengan tingkatan beragam. Fenomena hijrah ini mengundang perhatian banyak cendikiawan muslim sehingga membuat mereka tertarik untuk menelitinya. Lihat hasil penelitian berikut: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, *Tren Keberagamaan Gerakan Hijrah Kontemporer,* Februari 2021. Bandingkan: Abraham Zaky Zulhazmi dan Erma Priyanti, *Eksistensi Komunitas Hijrah dan Dakwah Masa Kini; Studi Komunitas Jaga Sesama Solo*, Jurnal Ilmu

umum, meskipun Uṣūl Fikih lahir sejak belasan abad silam, namun kehebatannya tidak kalah dengan teori kebahasaan modern seperti semantik.[52] Hal ini misalnya sebagaimana disetujui oleh Ali Jum'ah. Hanya saja, menurutnya ada beberapa kaidah bahasa Uṣūl Fikih yang memerlukan pengembangan. Pengembangan ini bisa berupa menyempurnakan kaidah tersebut dan/atau dapat berkolaborasi dengan teori bahasa bernama semantik tadi.[53] Melalui teori ini, pemahaman dan produk hukum yang dihasilkan akan mampu lebih aktual sesuai dengan kondisi modern hari ini.[54]

Namun, pada prinsipnya Ali Jum'ah mengapresiasi akan warisan konsep kebahasaan yang terdapat pada ilmu ini. Makanya dia maupun ahli fikih yang lain tetap memilih berpegang teguh pada warisan berharga yang dimiliki umat Islam ini. Sebab Uṣūl Fikih selaku disiplin ilmu independen tidak hanya sekedar menyediakan konsep kebahasaan saja. Hal ini sebagaimana terlihat pada saat Abd al-Wahāb Khalāf mencoba mengklasifikasi konsep metodologi yang terkandung pada ilmu ini menjadi dua: (a) konsep atau kaidah kebahasaan

---

Dakwah, Vol. 40, No. 2, 2020.

52 Singkatnya, semantik merupakan ilmu cabang linguistik yang membahas mengenai arti atau makna yang terdapat pada bahasa, kode, dan simbol serta jenis lainnya. Lihat: Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hal. 2.

53 Ali Jum'ah Muhammad, *Qaḍiyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Hidāyah, 1993), hal. 48 – 49.

54 Sejatinya diskusi mengenai relevansi kosep bahasa atau konsep lain yang terdapat pada ilmu Uṣūl Fikih ini sudah lama ramai dibicarakan di kalangan cendikiawan muslim. Sebagian mereka berpendapat untuk melakukan pembaharuan mengingat ilmu ini sudah termakan usia sehingga seringkali produk hukum yang dihasilkan terlihat stagnan dan kurang aktual. Namun sebagiannya lagi merasa cukup karena metodologi hukum di dalam ilmu ini dinilai sudah matang dan selesai. Sedangkan produk hukum yang dihasilkan itu hal lain, yang tidak mesti membutuhkan untuk mengubah konsep-konsep yang terdapat pada ilmu ini. Selengkapnya, lihat: Badrut Tamam, *Pembaruan Uṣūl Fiqh dalam Pemikiran Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī*, Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021, hal. 6 – 9.

(*al-Qawā'id al-Lugawiyyah*), dan (b) kaidah perumusan hukum (*al-Qawā'id al-Tasyri'iyyah*). Menurut dia, seperti konsep kebahasaan ini merupakan hasil rumusan ahli fikih terdahulu setelah melakukan penelitian terhadap struktur, peribahasa, dan diksi yang terdapat pada nas al-Quran dan hadis Nabi. Konsep ini memang diproyeksikan untuk membaca dan menganalisa seputar kebahasaan seperti memperjelas kata yang samar, mendamaikan kata atau kalimat yang tampak kontradiksi, serta menginterpretasikan kata yang membutuhkan penjelasan dan padanan kata yang lain untuk lebih mudah dipahami, dan lain sebagainya, yang semuanya itu diorientasikan pada kemudahan saat menggali hukum dari dalam nas tersebut.[55] Dari sini menjadi jelas kalau konsep kebahasaan pada ilmu Uṣūl Fikih ini memiliki peran penting dalam memahami nas selaku teks yang menggunakan bahasa (Arab). Maka konsep ini pun juga dibangun atas gramatika bahasa dan kebiasaan orang Arab pada umumnya dalam berbahasa.

Konsep kebahasaan ini juga menjadi penting untuk dikuasai oleh seorang ahli fikih yang hendak memberikan keputusan hukum, mengingat objek dari konsep ini adalah sumber utama hukum Islam, yakni al-Quran dan hadis, yang menggunakan bahasa tulisan (teks) sebagai media untuk berkomunikasi dan menjelaskan aturan-aturan sang *syāri'* (pembuat syariat) terhadap manusia. Oleh karenanya, seorang ahli fikih yang hendak menggali hukum dari sumber tersebut mesti mengetahui maksud dan maknanya. Dan hal itu tidak mungkin bisa dilakukan jika tidak menguasai konsep kebahasaan ini. Sebab bahasa (Arab) yang digunakan nas itu tidak melulu memiliki arti asli atau dasar, terkadang bisa saja yang dimaksud itu bermakna lain. Termasuk juga bisa saja sebuah hukum dapat dipahami dari bahasa yang sudah lugas

55 Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣul al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010), hal. 124.

sebagaimana yang tertera pada teks, namun bisa juga sebuah hukum lahir dari indikator lain yang berada di luar redaksi teks tersebut karena bahasa yang digunakan tidak begitu lugas. Itu hanya beberapa contoh permasalahan proses perumusan hukum yang berkaitan dengan bahasa. Wahbah al-Zuḥailī pun menegaskan bahwa konsep kebahasaan yang dirumuskan para ahli Uṣūl sejatinya tidak hanya diproyeksikan untuk memahami teks-teks kegamaan saja. Namun konsep tersebut juga bisa digunakan untuk memahami kultur bangsa Arab secara umum.[56] Sebab lumrahnya sebuah bahasa, tak tekecuali bahasa Arab, lahir bersamaan dengan kultur dan kebiasaan masyarakat setempat. Maka tidak cukup jika hanya memahami nas dengan bermodalkan mengetahui makna dasarnya saja, tapi melupakan kultur yang turut berkontribusi melahirkan bahasa yang digunakan nas tersebut.

Pandangan Wahbah al-Zuḥailī ini sejalan dengan pandangan al-Būṭī yang mengatakan kalau konsep kebahasaan yang terdapat pada ilmu Uṣūl Fikih ini sudah ada dan berlaku sejak Islam belum lahir. Konsep tersebut secara praksis sudah melebur di dalam bahasa komunikasi sehari-hari, yang bahasa tersebut sekaligus membentuk kultur masyarakat Arab.[57] Maka sulit kiranya jika hendak mengubah sebuah konsep bahasa yang sudah mendarah daging pada lisan dan praktik-praktik sosial orang Arab. Dan nas sendiri, baik al-Quran maupun hadis, sama-sama terkonstruk oleh realitas tadi, sehingga bahasa yang digunakan di dalam nas tersebut sejalan sebagaimana pada umumnya orang Arab berbahasa. al-Būṭī pun menegaskan kalau konsep kebahasaan ini memang menjadi topik utama ilmu ini.[58] Maka wajar kiranya jika ilmu Uṣūl Fikih ini sedikit banyak

56 Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1986), hal. 197 – 198.

57 Abu Ya'rab al-Marzūqī dan Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. *Isykāliyah Tajdid Uṣūl al-Fiqh*, (Suriah, Dār al-Fikr, 2006), hal. 161 - 162.

58 Abu Ya'rab al-Marzūqī dan Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī.

membicarakan dan mematengkan konsep kebahasaan dalam wujud kaidah agar lebih mudah dipahami. Kaidah tersebut saat hendak menggali hukum kemudian diaplikasikan pada nas atau dalil.

Sedangkan maksud dari konsep perumusan hukum, sebagaimana dikatakan Abd al-Wahāb Khalāf, merupakan pondasi universal dan nilai luhur yang dicita-citakan oleh agama Islam dengan keberadaan aturan normatifnya. Keduanya ini baru bisa ditemukan setelah mengidentifikasi *'illat* dan hikmah yang terkandung pada aturan tersebut sebagaimana dilakukan ahli fikih masa dulu.[59] Para ahli fikih kontemporer juga telah melakukan identifikasi tersebut sehingga mereka cenderung menjadikan konsep ini sebagai acuan saat hendak merumuskan hukum suatu permasalahan. Oleh karenanya, seorang ahli fikih dituntut menguasai dengan benar akan konsep ini. Di antara konsep ini adalah *maqāṣid al-syarī'ah* (misi syariat Islam). Umumnya ahli fikih kontemporer, termasuk Sahal Mahfudh, al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī sepakat kalau misi ini harus dijadikan pertimbangan seorang ahli fikih saat menyikapi masalah kekinian. Bahkan, menurut mereka justru saat inilah momentum untuk merealisasikan misi agama Islam tersebut dengan keberadaan aturan hukum fikih. Fikih menjadi media sekaligus wadah yang membuktikan akan fleksibelitas agama Islam. Sebab jika generasi umat Islam hanya sekedar menukil apa adanya dari literatur warisan ahli fikih terdahulu, maka sikap seperti itu akan membuat hukum Islam mengalami stagnansi dan tidak memberikan solusi alternatif atas permasalahan kontemporer. Imam al-Qarāfī saja sudah jauh-jauh hari mengingatkan persoalan ini. Dia mengatakan:

الجُمُوْدُ عَلَى الْمَنْقُوْلَاتِ أَبَدًا ضَلَالٌ فِي الدِّيْنِ وَجَهْلٌ بِمَقَاصِدِ

Isykāliyah Tajdid Uṣūl al-Fiqh, (Suriah, Dār al-Fikr, 2006), hal. 162.

59 Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010), hal. 173.

عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِيْنَ وَالسَّلَفِ الْمَاضِيْنَ [60]

"Sikap (pemahaman) yang saklek atas literatur-literatur (tekstual) merupakan bentuk kesesatan abadi dalam (ber) agama dan wujud ketidaktahuan atas tujuan-tujuan para cendikiawan muslim dan orang-orang salaf terdahulu."

Maka melalui Uṣūl Fikih ini, pembacaan atas fenomena kemudian dilanjutkan dengan mengkonfirmasi ke teks yang berisikan aturan normatif agama tidak lagi hanya sebatas memastikan hukumnya yang sudah tersaji. Lebih dari itu, konsep-konsep metodologi dan sistem penggalian hukum yang terdapat pada ilmu ini dapat menjadi instrumen yang bisa diandalkan untuk melahirkan ketetapan hukum yang lebih akomodatif dan aktual. Untuk mencapai tingkat ini tentunya butuh proses yang panjang, yang salah satunya penguasaan yang mendalam atas ilmu ini. Dengan demikian, sudah saatnya juga Uṣūl Fikih tidak lagi sekedar menjadi konsumtif para pelajar belaka, yakni hanya diajari, dibaca dan dihafal sebagaimana yang terlihat di ruang-ruang kelas. Sedangkan praktik untuk mengaplikasikan konsep-konsep ilmu ini masih sangat minim. Apalagi jika bertujuan untuk menjadikan Uṣūl Fikih sebagai kerangka berpikir, tentu banyak tahapan yang mesti dilalui.[61] Tujuan ini hanya bisa dicapai bagi mereka yang sudah bertahun-tahun menggeluti disiplin ilmu ini. Namun bagi ahli fikih kontemporer, menjadikan Uṣūl Fikih sebagai kerangka berpikir bukan tujuan utama. Bagi mereka menjadikannya sebagaimana awal mula kelahiran dan perkembangan ilmu ini yang memang diproyeksikan sebagai alat untuk mencetuskan hukum Islam sudah dirasa cukup. Ini di satu sisi.

60 Ahmad bin Idris al-Miṣrī al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1998), juz 1, hal. 321.

61 Moh Romli, *Ushul Fiqh sebagai Kerangka Berpikir dalam Istinbath Hukum Ekonomi Islam*, jurnal al-Kharaj: Ekonomi, Keuangan, dan Bisnis Syariah, Vol. 1, No. 2, 2019, hal. 3.

Di sisi lain, menjadikan ilmu Uṣūl Fikih sebagai kerangka berpikir masih sekedar berupa wacana yang sedang ramai dibincangkan akhir-akhir ini saja.[62] Wacana ini masih belum mencapai *final* mengingat kebutuhan untuk merealisasikannya tidak segenting sebagaimana orientasi awal kelahiran ilmu ini. Oleh karena itu, ahli fikih kontemporer merasa cukup dengan memilih instrumen-instrumen konsep metodologis yang sudah tersedia di ilmu ini dengan menyesuaikan permasalahan yang dihadapi. Misalnya sebagaimana yang diserukan dan dilakukan Sahal Mahfudh yang begitu memanfatkan dengan optimal akan salah satu metode perumusan hukum yang sudah tersedia di dalam disiplin ilmu Uṣūl Fikih ini, yaitu qiyās.[63] Metode ini dinilai sangat ampuh untuk menyelesaikan problematika keagamaan yang relatif baru dan tidak ditemukan padanannya

62 Kebetulan penulis pernah duduk satu panel diskusi bersama pengkaji hukum Islam (baca: santri) bernama Romli, yang ikut meramaikan wacana ini pada acara Muktamar Pemikiran Santri Nusantara tahun 2018 di Yogyakarta. Menurut dia, pada tahap tertentu seorang pengkaji hukum Islam mesti mampu menjadikan Uṣūl Fikih sebagai model berpikir. Uṣūl Fikih tidak lagi hanya digunakan sebagaimana tujuan awal keberadaan ilmu ini. Oleh karenanya, tahapan Uṣūl Fikih sebagai model berpikir ini secara tidak langsung telah mengembangkan ilmu itu sendiri, khususnya pada tataran pengoperasiannya. Hal ini mengingat struktur bangunan dan isi kandungan disiplin ilmu ini sudah mapan dan matang, sehingga yang bisa dilakukan generasi saat ini mengembangkannya pada tahap tertentu seperti sebagai model berpikir. Dia memberikan contoh ketika pengendara motor berhenti di lampu lalu lintas saat lampunya berwarna merah. Pada kondisi seperti itu, lampu merah tersebut bisa dijadikan sebagai *māni'* (penghalang) untuk terjadinya mafsadah (kecelakaan) dan sekaligus bisa juga menjadi wadah implementasi *maqāṣid al-syari'ah* berupa menjaga jiwa dan harta (kendaraan) agar tetap selamat dan aman. Sehingga meskipun dalam kondisi terburu-buru, lanjut dia, pengendara motor tersebut tetap akan berhenti saat lampu merah karena ilmu Uṣūl Fikih sudah terintegrasi di dalam pola pikirnya. Lihat: Moh. Romli, *Ushul Fikih Sebagai Kerangka Berpikir Santri Milenial dalam Memecahkan Problematika Sosial Keagamaan*, di Muhammad Sofi Mubarak dkk. (ed), *Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018; Islam, Kearifan Lokal, dan Tantangan Kontemporer*, PP Krapyak 10 – 12 Oktober 2018, (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2019), hal. 1711.

63 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. xxvi.

pada zaman dulu. Piranti *masālik al-'illah*[64] yang dimiliki metode ini dapat menjadi alat untuk mengidentifikasi potensi kesamaan faktor yang menyebabkan kemunculan hukum (*'illat*) antara permasalahan masa kini dan dulu. Di sinilah letak keampuhan metode qiyās ini, yaitu melakukan analogi hukum atas permasalahan yang berbeda namun memiliki kesamaan *'illat*. Sehingga meskipun ada keterpautan zaman, hukum yang ditetapkan pada zaman dulu bisa saja dinilai relevan untuk zaman sekarang.

Tentunya saat menjadikan metode qiyās sebagai alat perumusan hukum cenderung tidak berdiri sendiri. Metode dan konsep lain yang terdapat pada ilmu Uṣūl Fikih ini seringkali berkaitan satu sama lain. Sehingga meskipun seorang ahli fikih memfokuskan satu dua konsep saja, namun sejatinya dia juga sedang mengikutsertakan konsep lain yang terdapat pada ilmu ini. Hanya saja mungkin tidak terlalu ditonjolkan karena peran konsep tersebut dirasa tidak terlalu signifikan, dan/ atau bisa jadi karena sudah dimaklumi bersama. Termasuk apa yang dilakukan oleh para ahli fikih kontemporer saat berupaya melakukan revitalisasi ilmu Uṣūl Fikih ini. Mereka secara tidak langsung hendak menegaskan kalau melalui ilmu ini akan memiliki kemampuan untuk mengklasifikasi dan menyeleksi permasalahan yang memang menjadi wilayah ahli fikih untuk menetapkan hukumnya. Atau hal ini biasa disebut dengan batasan teritorial ijtihad. Batasan ini penting diketahui oleh seorang ahli fikih mengingat luasnya cakupan agama dalam mengatur kehidupan umat manusia. Maka di dalam ilmu ini pun ditegaskan bahwa batasan melakukan ijtihad adalah permasalahan yang memang tidak disinggung oleh nas, baik eksplisit maupun implisit, serta permasalahan yang berdasarkan

64 *Masālik al-'illah* sendiri merupakan proses identifikasi *'illat* dengan melakukan tiga tahapan: *Tahqīq al-Manāṭ*, *Tanqīḥ al-Manāṭ*, dan *Takhrīj al-Manāṭ*. Lihat: Abu Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2010), hal. 437.

nas yang tidak gamblang/ tegas (*ghair qaṭ'iy*).[65] Selain itu, maka permasalahan tersebut sudah ditetapkan oleh Allah dan baginda Nabi, dan seorang ahli fikih tidak punya wewenang menyentuh area ini.

Kendati demikian, jika dicermati justru area yang diperbolehkan untuk ijtihad jauh lebih luas dibandingkan dengan area yang dilarang untuk berijtihad. Wahbah al-Zuḥailī mendeskripsikan terkait area yang dilarang ini, yaitu hanya masalah ibadah *mahdah*, keharaman zina, khamr, mencuri, membunuh, serta sanksi-sanksi yang sudah ditetapkan ukurannya. Maka selain permasalahan-permasalahan tersebut, seorang ahli fikih diperkenankan melakukan ijtihad, atau juga dikenal dengan pembaharuan (*tajdīd*) dalam melakukan reinterpretasi dan reproduksi hukum Islam seiring dengan perkembangan kebutuhan dan kehidupan umat Islam saat ini. Maka al-Zuḥailī pun merumuskan pondasi konsep *tajdīd* ini dengan tiga pijakan:[66]

1. Berpegang pada kaidah-kaidah umum syari'at serta kaidah turunannya
2. Mengoptimalkan konsep-konsep hukum seperti *al-istiḥsān, al-istiṣlaḥ, al-'urf,* dan lain sebagainya
3. Mereaktualisasi kaidah-kaidah universal yang lima, yang telah menjadi pedoman setiap mazhab fikih

Dengan demikian, *tajdīd* dengan misi menghasilkan hukum fikih yang lebih akomodatif dan aktual akan bisa terwujud. Dan tentunya hal ini berbanding lurus dengan kemampuan menerapkan kaidah-kaidah metodologis yang diusung oleh Uṣūl Fikih. Kaidah-kaidah tersebut tidak sekedar dihafal, tapi bisa mengaplikasikannya dengan baik dan benar.

Kesepakatan ahli fikih kontemporer akan relevansi Uṣūl

65 Wahbah al-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1986), juz 2, hal. 1054.

66 Jamāl 'Aṭiyah dan Wahbah al-Zuḥailī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2000), hal. 190 dan 200.

Fikih untuk memproduksi hukum pada zaman kontemporer ini diejawantahkan dalam forum-forum diskusi yang hendak menyikapi sebuah masalah keagamaan selaku wadah proses memproduksi fikih. Entah produk tersebut berupa fatwa, keputusan pengadilan, maupun perundang-undangan.[67] Pada momen itulah Uṣūl Fikih menjadi senjata utama seluruh peserta untuk meracik hukum dengan rasa yang sarat dengan nilai-nilai lokalitas. Hal ini dapat terlihat bagaimana pertimbangan dan argumentasi mereka saat menggunakan kaidah dan konsep metodologi Uṣūl Fikih. Kaidah yang dimaksud misalnya *al-hukm yadūr ma'a 'illati wujūdan wa 'adaman, al-aṣl fi al-amr li al-wujūb, aṣl fi al-nahy li al-tahrīm, al-aṣl fi al-asyyā' al-ibāḥah*, dan kaidah-kaidah dasar lainnya.

Disebut kaidah dasar karena Uṣūl Fikih ini memang berorientasikan pada aturan-aturan umum yang disampaikan *syāri'* di dalam nasnya. Uṣūl Fikih membidik nas yang mengandung hukum universal (*al-hukm al-kulliy*) dengan segala ragam bentuk diksi atau kalimatnya kemudian diekstrak untuk melahirkan produk hukum fikih.[68] Maka wajar kiranya jika konsep-konsep Uṣūl Fikih didominasi oleh pembahasan seputar kebahasaan mengingat objek utamanya berupa nas (teks). Namun di tangan para ahli fikih kontemporer, kaidah-kaidah dasar Uṣūl Fikih tidak lagi terbatas digunakan hanya pada nas saja. Terkadang mereka juga menerapkannya saat membaca literatur fikih hasil warisan ahli fikih terdahulu. Mereka menganalisa dan mencermati bahasa yang tertera pada literatur tersebut.[69]

---

67 Pada umumnya, ketiga bentuk hukum itu merupakan wujud produk hukum fikih kontemporer. Lihat: Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 134.

68 Berbeda dengan ilmu fikih yang lebih menyoroti tindak tanduk perbuatan seorang *mukallaf* yang diambil dari dalil-dalil syar'i. Lihat: Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣul al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010), hal. 5.

69 Hal ini dapat terlihat pada ruang-ruang diskusi lembaga fatwa

Termasuk konsep metodologi yang disediakan ilmu Uṣūl Fikih ini juga memiliki peran penting dalam proses legislasi hukum Islam. Sebagaimana disampaikan al-Wahāb Khalāf sebelumnya, konsep metodologi ini menjadi alat bagi agama Islam sehingga hukum yang hendak dilahirkan mesti mengacu pada konsep ini. Pada tahap inilah, kesempurnaan Uṣūl Fikih sebagai disiplin ilmu yang memfasilitasi metode pembentukan hukum Islam semakin kentara. Uṣūl Fikih tidak lagi hanya sekedar dipelajari dan dihafalkan, melainkan mampu diterapkan sesuai jalur koridornya. Bahkan saat hendak mencetuskan rumusan konsep baru fikih sebagaimana terlihat pada ragam wajah baru fikih di awal-awal pembahasan ini, misalnya ada fikih sosial, fikih minoritas, fikih darurat, fikih difabel atau penyandang disabilitas, fikih agraria, fikih kebangsaan, dan lain sebagainya, setiap penggagasnya pasti menjadikan konsep metodologi Uṣūl Fikih ini sebagai bahan argumentasi dan pertimbangan logisnya. Premis-premis yang dibangun guna menguatkan rumusan-rumusan ini bertolak pada konsep metodologi ini.

Pada rumusan konsep fikih difabel atau penyandang disabilitas,[70] misalnya, salah satu konsep Uṣūl Fikih yang dijadikan

seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) saat hendak merumuskan suatu hukum. Misalnya mengenai permasalahan memakai pakaian atau atribut non-muslim di saat momen tertentu. Saat peserta diskusi mengutip *'ibarah* (pernyataan) yang tertera pada literatur fikih klasik, entah peserta tersebut dan/atau peserta lain biasanya melakukan analisa dengan kaidah-kaidah atau konsep-konsep yang terdapat pada Uṣūl Fikih ini, sehingga hukum yang dihasilkan dinilai sudah tepat. Mengenai permasalahan ini, MUI menjadikan konsep *sadd al-dzari'ah* sebagai salah satu landasannya, di mana konsep ini merupakan konsep perumusan hukum yang telah dibahas secara gamblang di dalam ilmu Uṣūl Fikih. Lihat hasil fatwa masalah ini: https://mui.or.id/produk/fatwa/10355/menggunakan-atribut-agama-lain/ diakses pada 25 September 2021, pukul 21.00 WIB.

70 Dalam UU No 8 Tahun 2016, penyandang disabilitas didefinisikan sebagai orang yang memiliki keterbatasan fisik, mental, intelektual, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama, yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak. Selengkapnya lihat: https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37251/uu-

argumentasi adalah agama Islam menjamin kemudahan dan tidak memberatkan bagi manusia untuk mengerjakan aturan agamanya.[71] Termasuk bagi seseorang yang mengalami kondisi ini, sehingga orang tersebut tetap dikenakan kewajiban melaksanakan aturan normatif agama namun menyesuaikan dengan kemampuannya yang sangat terbatas.[72] Argumen ini merupakan bagian dari konsep metodologi perumusan hukum Islam yang disebut dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Di dalam konsep ini dijelaskan kalau jaminan agama Islam untuk memberikan kemudahan bagi pemeluknya merupakan komitmen dasar demi merealisasikan misi utama keberadaan syariat, yaitu mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia. Hal ini baru bisa terwujud apabila agama selaku salah satu instrumen yang mengikat kehidupan manusia mampu memberikan manfaat dan menghilangkan bahaya.[73] Termasuk bahaya atau kesusahan yang dapat menimpa tiap pribadi yang memiliki keterbatasan fisik atau mental tadi. Oleh karena itu, agama Islam membuat ketentuan tambahan bagi para pemeluknya yang mengalami kendala untuk melaksanakan ajaran agama dengan sempurna. Ketentuan ini di dalam fikih disebut dengan *rukhṣah*, yaitu aturan-aturan alternatif yang dapat meringankan umat Islam akibat uzur yang dinilai absah menurut kacamata agama.[74]

Begitu juga rumusan konsep baru fikih yang lain memilih

---

no-8-tahun-2016 diakses pada tanggal 26 September 2021, pukul 11.00 WIB.

71 Pengurus Pusat Nahdhatul Ulama, *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*, (Jakarta: PBNU, 2019), cet. II, hal. 42 – 43.

72 Dalam Uṣūl Fikih, ada pembahasan mengenai kecakapan atau kepantasan (*ahliyah*) seseorang dalam melaksanakan ajaran agama. Menurut ilmu ini, pada prinsipnya setiap manusia memiliki kelayakan untuk menjalankan tugas-tugas agama, sehingga disebut dengan *ahliyah al-wujūb*. Baca: Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣul al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010), hal. 32.

73 Abd al-Wahāb Khalāf, *'Ilm Uṣul al-Fiqh*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010), hal. 43.

74 Sa'di Abu Hubaib, *al-Qāmūs al-Fiqhī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 1988), hal. 146.

piranti-piranti konseptual yang disediakan Uṣūl Fikih sesuai dengan orientasi dan kebutuhan konsep baru tersebut. Dengan demikian, di tangan ahli fikih kontemporer Uṣūl Fikih tidak lagi hanya digunakan sebagai pisau analisa untuk membaca literatur fikih klasik dalam proses memproduksi hukum, mereka juga menggunakannya untuk memperkokoh bangunan konsep baru fikih yang dirumuskan mereka sebagai respon dan solusi akan kondisi kekinian. Uṣūl Fikih dengan berbagai konsep dan ketentuannya telah mampu membuktikan akan dinamisnya hukum Islam. Solusi hukum terhadap kondisi-kondisi aktual yang dihadapi umat Islam dapat ditemukan dengan mudah melalui kehebatan ilmu ini. Maka wajar kiranya jika umumnya ahli fikih kontemporer tidak mau melepaskan diri dari warisan khazanah Islam ini saat hendak mencetuskan hukum Islam. Bagi mereka, Uṣūl Fikih mesti senantiasa digalakkan dan dilestarikan dalam setiap perumusan hukum Islam, yang di antara produk hukum tersebut biasa dibungkus dalam satu konsep karena dirasa memiliki kesamaan frekuensi hukum dan objeknya sebagaimana terlihat pada macam-macam konsep baru fikih di atas.

2. Rekonsiderasi Kaidah Fikih dalam Membuat Legitimasi Hukum

Saat proses pembuatan hukum Islam sedang didiskusikan, seringkali kaidah fikih menjadi senjata primer kedua setelah Uṣūl Fikih. Kaidah fikih selaku rumusan hukum secara umum yang mencakup berbagai macam persoalan fikih yang lebih spesifik (*juz'iy*)[75] dapat menjadi alat praksis untuk menentukan hukum sebuah permasalahan. Kecanggihan kaidah fikih ini yang bersifat

75 Sudirman Abbas cukup detail menjelaskan perbedaan definisi kaidah fikih di kalangan ahli fikih pada masa silam. Serta, sesekali dia memberikan komentar terhadap sebagian definisi tersebut. selengkapnya, lihat: Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. 55 - 62.

praktis ini membuat ahli fikih kontemporer terbantu dengan mudah untuk menetapkan hukum fikih. Bahkan, tak jarang mereka mengetuk palu hukumnya dengan cepat mengingat status kaidah fikih yang oleh ʻAbd al-Karīm Zaydān disebut sebagai hukum umum (*al-hukm al-kulliy*).[76] Maksud hukum umum di sini adalah frasa yang menghimpun hukum berbagai macam permasalahan fikih. Karena banyaknya permasalahan yang sudah ditetapkan hukumnya kemudian diakomodir dalam satu frasa inilah yang menjadikan kaidah fikih disebut sebagai hukum umum. Sehingga sudah tepat juga jika dijadikan sebagai alat praktis dalam menetapkan hukum.

Ini berbeda dengan (kaidah) Uṣūl Fikih selaku kumpulan kaidah untuk memproduksi hukum. Jika hukum itu layaknya sebuah makanan, maka Uṣūl Fikih menjadi seperangkat instrumen untuk memasak makanan tersebut. Oleh karenanya, keberadaan kaidah-kaidah di dalam Uṣūl Fikih menjadi pegangan para ahli fikih untuk mencapai tujuan tadi. Bahkan, ʻAbd al-Karīm Zaydān misalnya, menyebut Uṣūl Fikih sebagai kaidah-kaidah yang bersifat universal (*al-qawā'id al-ijmāliyah*) sebagai media untuk menggapai misi tersebut.[77] Karena disebut sebagai kaidah universal, maka lahirlah istilah bernama kaidah Uṣūl Fikih, yang memiliki perbedaan sasaran dengan kaidah fikih.[78] Perbedaan mendasar antara keduanya adalah kalau kaidah Uṣūl Fikih menyoroti nas atau dalil hukum, maka kaidah

76 ʻAbd al-Karīm Zaydān memang dengan lugas menyebut kaidah fikih sebagai *al-hukm al-kulliy* (hukum yang bersifat umum). Lihat: ʻAbd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fi Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), hal. 7. Namun ini berbeda dengan al-Hamawī, yang menyebutnya sebagai *al-hukm al-akṡariy* (hukum berdasarkan dominansi). Lihat: Ahmad bin Muhammad al-Hamawī, *Gamz 'Uyūn al-Baṣāir fi syarh al-Asybāh wa al-Naẓāir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1985), hal. 22.

77 ʻAbd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.), hal. 11.

78 al-Nadwi menjelaskan cukup detail mengenai perbedaan keduanya. Lihat: Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Dār al-Qalam, 1998), cet. V, hal. 68 – 69.

fikih memilih fokus pada menentukan hukum perbuatan seorang mukalaf. Maka melalui kaidah fikih, sebuah perbuatan akan mudah diketahui hukumnya.

Mengenai kaidah fikih ini, Sudirman Abbas mengatakan kalau kaidah fikih memiliki karakter yang khas, yaitu pada susunan kalimatnya yang sangat ringkas dan padat namun memiliki makna yang sangat luas. Dari saking ringkasnya, tak sedikit dari kaidah fikih yang tersusun dari dua kata. Misalnya *al-umūr bi maqāṣidihā, al-'ādah muhakkamah, al-ḍarar yuzāl, al-kharrāj bi al-ḍamān*, dan lain sebagainya, merupakan contoh kaidah fikih dengan model redaksi yang sangat ringkas. Meskipun ringkas, cakupan kaidah fikih ini mencapai seluruh macam permasalahan fikih (*furū'*). Bahkan seperti kaidah *al-umūr bi maqāṣidihā* ini, sebagaimana dipertegas Abbas, dapat mencakup 70 bab fikih.[79] Cakupan yang luas ini sekaligus menjadikan titik pembeda term '*al-qā'idah*' dengan '*al-ḍābiṭ*'. Meskipun dalam bahasa Indonesia sama-sama diartikan sebagai 'kaidah', namun orientasi keduanya berbeda. Jika '*al-qā'idah*' mencakup berbagai macam pembahasan fikih, sedangkan '*al-ḍābiṭ*' hanya mencakup satu pembahasan fikih saja.[80]

Kendati demikian, perbedaan orientasi tersebut tidak berpengaruh pada bidikan utamanya, yaitu menentukan hukum perbuatan seorang mukalaf secara praktis. Sebab perbedaan tersebut tidak terlalu signifikan dan tidak memiliki pengaruh apa-apa terhadap eksistensi dan fungsi kaidah itu sendiri. Makanya Sudirman Abbas pun menegaskan kalau perbedaan orientasi antara kedua terma itu bukan hal penting bagi kalangan ahli fikih. Bahkan tak jarang mereka menyebut *al-ḍābiṭ* dengan sebutan *al-qā'idah* di dalam literatur fikih maupun literatur

79 Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. 63.

80 'Abd al-Karīm Zaydān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.), hal. 11.

kaidah fikih itu sendiri.[81] Misalnya sebagaimana dilakukan Ibnu Rajab al-Hanbali saat menulis *al-ḍābiṭ* dengan istilah *al-qā'idah*:

شَعْرُ الْحَيَوَانِ فِي حُكْمِ الْمُنْفَصِلِ عَنْهُ لَا فِي حُكْمِ الْمُتَّصِلِ، وَكَذَلِكَ الْظُفْرُ[82]

"Rambut hewan dihukumi terpisah darinya, tidak dihukumi bersambung, demikian juga dengan (ketentuan) kukunya"

Ini bukan berarti Ibnu Rajab tidak konsisten dengan perbedaan orientasi antara term *al-qā'idah* dengan *al-ḍābiṭ*. Namun ini lebih hendak membuktikan kalau perbedaan keduanya bukan termasuk hal prinsipil yang patut dipersoalkan sehingga saat mencampuradukkan keduanya dalam satu pembahasan merupakan hal biasa.[83]

Kebiasaan ini tentunya tidak terlepas dari sejarah kelahiran keduanya, yang kerap kali muncul secara bersamaan dalam satu pembahasan fikih. Bahkan menurut Sudirman Abbas, sejatinya *al-qā'idah* dan *al-ḍābiṭ* baru 'dipertegas' perbedaannya pasa masa-masa belakangan ini saja.[84] Bagi ahli fikih klasik, keduanya sama-sama lahir sebagai penyederhanaan atas hukum

81 Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. 81.

82 Abd al-Rahman bin Ahmad bin Rajab al-Hanbali, *Qawā'id Ibn Rajab*, (Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1419), juz 1, hal. 10.

83 Termasuk jika melihat kitab kaidah fikihnya Syekh Yasin al-Fadani, *al-Fawāid al-Janiyah*, selaku *hāsyiyah* atas kitab *al-Mawāhib al-Saniyah*, ada bab bernama kaidah-kaidah yang bertentangan (*al-qawā'id al-mukhtalaf fīh*) yang terdapat sebanyak 20 kaidah, namun ternyata isinya *al-ḍābiṭ* semua. Syekh Yasin pun tidak mengubah dan mempersoalkan perbedaan judul (*al-qawā'id*) dan konten (*al-ḍābiṭ*) tersebut. Beliau lebih memilih menjelaskan maksud judul bab yang ditulis oleh pengarang kitab sebelumnya. Lihat: Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani, *al-Fawāid al-Janiyah*, (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Baiḍa', 2008), hal. 607. Bandingkan dengan data yang dipaparkan Sudirman Abbas mengenai Tāj al-Dīn al-Subkī yang juga menulis topik *al-Qawā'id al-Khāṣṣah* namun kontennya didominasi oleh *al-ḍābiṭ*. Lihat: Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. 81.

84 Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. 83.

fikih yang sudah diketok palu, sehingga orientasinya pun juga sama menyoroti perbuatan mukallaf. Hanya saja, perbedaan redaksi antara keduanya, di mana pada *al-ḍābiṭ* lebih spesifik menyebutkan sebuah pembahasan fikih yang membuat keduanya seolah-olah berbeda. Karena ahli fikih klasik tidak menggubris hal seperti ini, makanya mereka cenderung memilih mengkaji dan mengembangkan kaidah fikih yang baru lahir pada akhir abad ke-3 Hijriah ini. Berdasarkan penelitian Djazuli, ahli fikih yang mencetuskan kaidah fikih pertama kali adalah Abu Thahir al-Dibasi pada akhir abad ke-3 dan awal abad ke-4 Hijriah. Ulama dari kalangan mazhab Hanafi ini telah menggagas sebanyak 17 kaidah. Kaidah ini diambil dari kesimpulan-kesimpulan hukum yang dicetuskan oleh mazhab ini, kemudian dia mengulang-ulangnya di masjid setelah para jamaahnya pulang ke rumah masing-masing.[85]

Dari sinilah muara kelahiran kaidah fikih yang berlanjut pada masa-masa setelahnya, serta bermunculan pada tiap-tiap mazhab fikih, khususnya mazhab fikih yang empat. Setiap ahli fikih dalam mazhab tersebut melakukan penggalian atas hukum-hukum fikih di dalam mazhabnya, kemudian memformulasikannya dalam bentuk kaidah agar lebih singkat dan mudah dihafal. Dalam mazhab al-Syafi'i, misalnya, ada 'Izzuddin bin Abd al-Salam (w. 660 H) selaku salah satu ahli fikih pertama yang mengembangkan dan menyusun kaidah fikih dalam mazhab ini dengan menuangkannya di dalam karya bernama *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Kitab ini hendak menegaskan bahwa syariat Allah yang tercermin pada hukum taklif yang lima (wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah) pasti bermuara pada kemaslahatan, entah sebagai pembendung atau penolak kerusakan maupun sebagai pembawa kebaikan/

85 A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih; Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2010), cet. III, hal. 12.

kemanfaatan.[86] Dari prinsip ini kemudian lahir kaidah fikih:

جَلْبُ الْمَصَالِحِ وَدَفْعُ الْمَفَاسِدِ

"Mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan"

Meskipun setiap mazhab fikih yang empat mengembangkan kaidah fikih sesuai dengan kesimpulan hukum masing-masing mazhabnya, namun ternyata terdapat cukup banyak kaidah fikih yang menjadi kesepakatan bersama, yang oleh Muhammad Mustafa al-Zuḥailī disebut sebagai *al-Qawā'id al-Kulliyah al-Muttafaq 'alaihā*.[87] Sebagai sebuah kesepakatan, maka kaidah tersebut dapat diberlakukan pada mazhbanya masing-masing. Misalnya pada kaidah dasar yang lima (*al-qawā'id al-khamsah*).[88] Seluruh kaidah ini sangat populer di kalangan empat mazhab fikih, meskipun secara urutan tidak sepenuhnya sama.[89] Dengan demikian, hal ini secara tidak langsung menegaskan kalau kemunculan kaidah fikih sangat bermanfaat bagi ahli fikih dalam menetapkan hukum sebuah permasalahan. Seluruh empat mazhab fikih berupaya semaksimal mungkin mengkaji dan merumuskan kaidah fikih sesuai metodologi masing-masing mazhabnya. Menurut Sudirman Abbas, kaidah fikih mengalami kemajuan yang cukup pesat pada abad 7 dan 8 Hijriah. Pada masa ini, ahli fikih masing-masing mazhab berlomba-lomba menyusun kitab kaidah fikih. Bahkan pada abad 8 Hijriah

86 'Izzuddin Abd al-Aziz bin Abd al-Salam, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1991), juz 1, hal. 11.

87 Muhammad Mustafa al-Zuḥailī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqatuhā fī al-Maẑāhib al-Arba'ah*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2006), juz 1, hal. 363.

88 Sudirman Abbas menguraikan kelima kaidah ini secara khusus dalam satu buku. Mulai dari dalil, pengertian, hingga penerapannya dalam kasus-kasus fikih. Baca: Sudirman Abbas, *Qawa'id Fiqhiyyah dalam Perspektif Fiqh*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2004).

89 A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih; Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2010), cet. III, hal. 33.

terdapat tiga ulama yang menamai karya kaidah fikihnya dengan sebutan yang sama. Mereka adalah Ibnu Wakil al-Syafi'i (w. 716 H), Taj al-Din al-Subki al-Syafi'i (w. 771 H), dan Jamaluddin al-Isnawi al-Syafi'i (w. 772 H), yang sama-sama memberikan nama kitab dengan judul: *al-Asybāh wa al-Naẑāir*.[90]

Tentunya ada proses yang cukup panjang yang mesti dilalui para ahli fikih saat memformulasikan kaidah fikih ini. Dalam hal ini Djazuli menjelaskan proses tersebut secara gamblang. Menurut dia, kaidah fikih dirumuskan setelah melakukan penelitian terhadap materi-materi fikih. Ahli fikih mengkaji materi-materi tersebut dengan melihat pola kesimpulan hukum dan kesamaan masalah yang sudah diijtihadi oleh ahli fikih generasi sebelumnya. Setelah itu, kemudian mengelompokkan berdasarkan pola dan kesamaan tadi dalam satu frasa yang disebut dengan kaidah fikih. Pada langkah selanjutnya, ahli fikih ini mengkonfirmasi kaidah fikih tersebut ke nas guna memastikan kesesuaian substansi antara kaidah fikih dan nas. Jika dirasa sudah sesuai, maka proses pembentukan kaidah tersebut dinilai telah selesai dan menjadi kaidah fikih yang mapan, sehingga sudah siap bertempur dengan berbagai macam masalah keagamaan.[91] Bahkan, kaidah tersebut tidak terbatas oleh ruang dan waktu. Meskipun baru tersusun secara sistematis dan literatur kaidah fikih bermunculan secara massif pada abad ke 7 dan 8 H, namun keampuhannya tetap bisa dirasakan hingga zaman kontemporer saat ini.

Keampuhan kaidah fikih dalam menjawab berbagai tantangan zaman menjadikannya memiliki peran penting dalam proses perumusan hukum Islam. Bahkan dari saking urgennya, parameter utama seseorang layak disebut sebagai *faqīh*

90 Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. 37.

91 A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih; Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2010), cet. III, hal. 13.

(ahli hukum Islam) menurut Imam al-Qarāfī ialah saat telah menguasai kaidah fikih. Sebab menguasai kaidah fikih sama halnya memahami ragam metodologi fatwa yang digunakan para ahli fikih dalam menyimpulkan hukum.[92] Denga kata lain, orang tersebut tidak hanya mengetahui berbagai macam persoalan fikih (*furū'*) yang tidak terbatas jumlahnya selaku sebuah produk hukum, melainkan juga dapat memahami asal muasal dan proses pembuatan produk tersebut. Hal ini juga dipertegas oleh Imam al-Suyūṭī bahwa melalui kaidah fikih maka akan dapat diketahui hakikat fikih, orientasi pembahasannya, sumber pengambilannya, rahasianya, serta menjadi terampil di dalam memahami dan menghadirkan fikih di tengah masyarakat.[93]

Termasuk dalam tataran praksisnya, sebagaimana dikatakan Imam al-Suyūṭī, seorang ahli fikih yang menguasai kaidah fikih akan dengan mudah melakukan analogi atau penggabungan (*ilhāq*) hukum antara masalah masa kini dengan masa lalu, sehingga mengetok palu hukum atas permasalahan-permasalahan yang senantiasa berkembang seiring perjalanan zaman tidak membutuhkan waktu yang lama.[94] Karena sebagaimana diketahui kalau realita kehidupan umat manusia tidak akan berkesudahan sepanjang kehidupan dunia berlangsung. Berbeda dengan nas yang sudah terhenti dan selesai sejak wafatnya Nabi.[95] Bersamaan dengan realita itulah ragam permasalahan keagamaan bermunculan. Maka melalui kehadiran kaidah fikih, para ahli fikih menjadi sangat terbantu untuk memecahkan permasalahan-permasalahan tersebut, termasuk pada masa kontemporer hari ini. Meskipun

92 Ahmad bin Idris al-Miṣrī al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1998), juz 1, hal. 6.

93 Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓāir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1403), hal. 6.

94 Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyūṭī, *al-Asybāh wa al-Naẓāir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1403), hal. 6.

95 Muhammad bin Ahmad bin Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, (al-Qāhirah, Dār al-Hadīṡ, 2004), hal. 9.

permasalahan yang dihadapi umat Islam cukup kompleks, namun kaidah fikih sejauh ini tidak pernah kehabisan ide untuk memberikan jawaban yang solutif.

Hanya saja, sempat terjadi perbedaan pendapat di kalangan ahli fikih kontemporer terkait kebolehan menjadikan kaidah fikih sebagai sumber istidlal dalam menetapkan hukum, khususnya kaidah fikih yang tidak diadopsi dari al-Quran maupun hadis.[96] Artinya, kaidah fikih tersebut merupakan hasil kreasi ahli fikih setelah melakukan pergumulan atas materi-materi fikih yang digagas dan dihasilkan oleh ahli fikih generasi sebelumnya, khususnya para imam mazhab. Sudirman Abbas menyebutkan seperti Muṣtafa al-Zarqa selaku salah satu ahli fikih kontemporer melarang beristidlal dengan menggunakan kaidah fikih jenis kedua ini. Sebab sebuah hukum mesti diambil dari dalil yang terperinci sebagai justifikasi sekaligus penguat akan hukum tersebut. Sedangkan pada kaidah fikih yang tidak mempunyai landasan dalil dari nas, meskipun diambil dari kesimpulan global atas ajaran syariat, hal ini tetap tidak memiliki kekuatan yang sama layaknya kaidah fikih yang diadopsi dari nas.[97]

Berbeda dengan kaidah fikih yang memiliki pijakan atau padanan dalil dari nas, baik al-Quran maupun hadis.

96 Jika dilihat dari segi asal muasalnya, kaidah fikih terkadang memiliki sumber dan/atau padanan dari al-Quran maupun hadis. Ini seperti lima kaidah fikih yang asasi. Baca: Sudirman Abbas, *Qawa'id Fiqhiyyah dalam Perspektif Fiqh*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2004). Terkadang juga kaidah fikih berasal dari pendapat atau perkataan imam mazhab fikih, seperti kaidah fikih:

إِذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ

Menurut al-Zarkasyī, kaidah ini berasal dari ungkapan sekaligus jawaban imam Syafi'i mengenai tiga hal. Salah satunya adalah saat perempuan yang berpergian dengan tanpa wali maka dia boleh mengangkat seseorang sebagai walinya. Lihat: Muhammad bin 'Abdillah al-Zarkasyī, *al-Manṡūr fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Kuwait: Wizārah al-Awqāf al-Kuwaitiyah, 1985), juz 1, hal. 120 – 121.

97 Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. v.

Kaidah fikih jenis ini dinilai absah bagi seorang ahli fikih yang hendak beristidlal dalam menyikapi problematika keagamaan. Menurut Sudirman Abbas, keabsahan ini dilatari oleh substansi kaidah tersebut yang sejatinya merupakan kelanjutan dari nas selaku dalil pokok.[98] Sebagai sebuah kelanjutan, maka status dan posisi kaidah fikih, meskipun tidak setara namun secara fungsional dapat menggantikannya dalam menetapkan hukum. Maka wajar kiranya jika seperti kekhalifahan Turki Usmani saat mengeluarkan undang-undang yang dikenal dengan nama *Majalah al-Ahkām al-'Ādliyah* antara tahun 1869 – 1878 menggunakan 99 kaidah fikih sebagai sandaran dalam menerapkan hukum Islam, khususnya di bidang muamalah dengan 1851 pasal.[99] Dari sinilah kemudian Muṣṭafa Ahmad al-Zarqā saat memberikan pengantar terhadap karya ayahnya, *syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, mengatakan kalau kecanggihan kaidah fikih tidak hanya mampu memberikan jawaban hukum dalam konteks dunia fikih saja, melainkan juga dalam konteks hukum positif,[100] sebagaimana dilakukan pada pemerintahan Turki Usmani.

Dari sini semakin tampak jelas bahwa keberadaan kaidah fikih dalam perumusan hukum Islam sangat urgen. Kehujjahannya sangat kuat dan tepat untuk menyelesaikan berbagai problematika keagamaan. Meskipun sempat terjadi perdebatan mengenai kebolehan beristidlal dengan kaidah fikih, namun perdebatan tersebut tidak sampai menafikan posisi dan fungsinya. Bahkan perdebatan tersebut hanya sebatas dialektika biasa yang tidak memiliki dampak signifikan terhadap eksistensi

98 Ahmad Sudirman Abbas, *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009), cet. II, hal. 70.

99 Setidaknya terdapat dua kitab *syarh* yang secara khusus menguraikan 99 kaidah fikih ini. Lihat: Ahmad bin Muhammad al-Zarqā, *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1989), cet. II, serta: Ali Haidar, *Durar al-Hukkām syarh Majalah al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1991).

100 Ahmad bin Muhammad al-Zarqā, *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Dimasyq: Dār al-Qalam, 1989), cet. II, hal. 9.

kaidah fikih. Oleh karena itu, bagi ahli fikih kontemporer, kaidah fikih ini menjadi penunjang yang sangat tepat untuk menopang konsep metodologi Uṣūl Fikih dalam proses penetapan hukum Islam dengan segala ragam macamnya. Sebagaimana berdasarkan klasifikasi Hasbi ash-Ashiddieqy bahwa hukum Islam terdapat tiga macam: *takāmul* (sempurna), *wasaṭiyah* (moderat), dan *ḥarakah* (dinamis).[101] Pada macam kedua dan ketiga inilah orientasi yang disasar kaidah fikih.

Macam-macam hukum tersebut tentunya berkaitan erat dengan ragam wujud hukum Islam kontemporer sebagaimana sudah disinggung di muka, yaitu sebagaimana dikatakan al-Qaraḍawī kalau hukum Islam kontemporer ada kalanya berwujud fatwa, undang-undang, dan/atau hasil penelitian yang disampaikan di momen-momen diskusi ilmiah.[102] Selama proses memproduksi ragam ini, kaidah fikih berkontribusi aktif untuk melahirkan hukum yang adaptif dan aktual. Hal ini sebagaimana terlihat pada produk-produk ijtihad ahli fikih kontemporer, baik yang dilakukan secara individu maupun kolektif.[103] Untuk konteks Indonesia, misalnya, saat Hatoli meneliti kaidah fikih yang digunakan MUI di dalam berfatwa mengenai muamalah selama rentang waktu 2008 – 2019 ditemukan terdapat 46 kaidah fikih dengan jumlah fatwa 66 buah. Bahkan seperti kaidah *al-ashl fi al-mu'amalah al-ibahah illa an yadull al-dalil 'ala tahrimih* digunakan MUI di dalam fatwanya sebanyak 64 kali. Dengan kata lain, sebesar 97% dari total fatwa tersebut menjadikan kaidah ini sebagai penguat argumentasinya -tentu selain sumber hukum Islam yang utama, al-Quran dan hadis.[104]

---

101 Hasbi ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hal. 105.

102 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1996), hal. 134.

103 Pembahasan ini pernah disinggung di catatan kaki nomor ...

104 Hatoli, *Relevansi Qawa'id Fiqhiyyah dalam Merespon Persoalan Baru Hukum Ekonomi Syariah Indonesia; Studi terhadap Fatwa-fatwa DSN – MUI*, Jurnal Mahkamah, Vol. 5, No. 1, Juni 2020, hal. 11.

Meskipun frekuensi penggunaan kaidah fikih tergolong sangat tinggi, namun menurut Hatoli keberadaan kaidah fikih dalam hal ini hanya sekedar sebagai penunjang sekaligus pelengkap saja. Oleh karenanya, jika ada suatu fatwa tidak menyertakan kaidah fikih sebagai landasan -atau minimal sebagai pertimbangannya, hal itu tidak lantas menjadikan fatwa tersebut tidak tuntas.[105] Pandangan Hatoli ini dalam konteks digunakan saat mengkaji fatwa atau produk hukum kontemporer secara parsial sebagaimana dia lakukan terhadap fatwa MUI di atas. Sedangkan dalam konteks secara umum, posisi dan fungsi kaidah fikih bagi perumusan hukum Islam sangat dibutuhkan. Bisa saja statusnya sebagai metodologi yang akan mendampingi Uṣūl Fikih,[106] atau bisa saja sebagai pertimbangan hukum yang menguatkan dalil dan argumentasi produk hukum yang hendak dicetuskan. Hal ini tergantung pada permasalahan yang dibahas serta konteks produk hukum yang dirumuskan.

Bahkan kalau melihat pandangan al-Qarāfī yang menyatakan bahwa bangunan aturan normatif Islam terdiri dari dua struktur: *uṣūl* dan *furu'*. Pada *uṣūl* ini terdari dari uṣūl fikih dan kaidah fikih.[107] Artinya, posisi kaidah fikih setara dengan uṣūl fikih selaku metode perumusan hukum Islam. Sehingga tidak heran jika di dalam produk ijtihad kedua instrumen ini saling menyinergikan. Begitu juga saat mematengkan rumusan konsep baru fikih, kaidah fikih seringkali menjadi bagian dari metodologi sekaligus pijakannya. Misalnya sebagaimana dilakukan Wahbah al-Zuḥailī di dalam konsep fikih daruratnya. Pada konsep ini, Wahbah al-Zuḥailī menggunakan 8 kaidah fikih

105 Hatoli, *Relevansi Qawa'id Fiqhiyyah dalam Merespon Persoalan Baru Hukum Ekonomi Syariah Indonesia; Studi terhadap Fatwa-fatwa DSN – MUI*, Jurnal Mahkamah, Vol. 5, No. 1, Juni 2020, hal. 16.

106 A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih; Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2010), cet. III, hal. 4.

107 Ahmad bin Idris al-Miṣrī al-Qarāfī, *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1998), juz 1, hal. 6.

khusus mengenai kriteria darurat dan kondisi yang berkaitan dengan topik ini.[108] Begitu juga al-Qaraḍawī di dalam fikih minoritasnya menggunakan 40 kaidah fikih sebagai penopang bangunan rumusan ini agar semakin kokoh.[109] Fungsi kaidah fikih yang sangat signifikan bagi hukum Islam membuat (minimal) kedua ahli fikih kontemporer tersebut melibatkannya dalam rumusan konsep baru fikihnya tersebut.

Dengan demikian, sudah jelas kiranya kalau keberadaan kaidah fikih bagi ahli fikih secara umum, entah pada masa klasik maupun kontemporer, sangat membantu dalam mempermudah menyikapi berbagai permasalahan. Fungsi kaidah fikih tidak lagi hanya sebatas metode perumusan produk fikih, melainkan juga bisa sebagai undang-undang resmi negara dan pengkokoh sebuah konsep baru fikih sebagaimana digagas oleh para ahli fikih kontemporer. Lebih praktisnya lagi, kaidah fikih dapat menjadi alat legitimasi hukum fikih yang lebih simpel dan cepat. Permasalahan yang dihadapi masyarakat modern dapat mudah terjawab hanya dengan menggunakan kaidah fikih. Tentunya ini berlaku bagi seorang ahli fikih di mana instrumen ini sudah mendarah daging. Hal ini mengingat redaksi kaidah fikih yang sangat singkat sehingga menerapkannya terhadap kasus-kasus kekinian mesti sesuai dan tepat. Apalagi kasus tersebut memiliki kemiripan dengan kasus yang sudah dibahas oleh ahli fikih klasik, sehingga hukumnya pun sudah diketok, yang kemudian diformat dalam wujud kaidah fikih. Maka dalam hal ini, seorang ahli fikih tidak perlu lagi menggunakan nas sebagai jawabannya, melainkan cukup dengan kaidah fikih.

---

108 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, hal. 195.

109 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fi Fiqh al-Aqalliyyah al-Muslimah*, (al-Qāhirah: Dār al-Syuruq, 2001), hal. 42 – 44.

Reaktualisasi *Maṣlaḥah* dan *Maqāṣid al-Syarī'ah* terhadap Produk Ijtihad Fikih Kontemporer

Maṣlaḥah dan *maqāṣid al-syarī'ah* selaku rumusan konsep yang menjelaskan mengenai misi-misi syariat, seiring perjalanannya mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Perhatian para ahli fikih, baik klasik maupun kontemporer yang semakin tinggi membuktikan kalau kedua konsep ini dinilai sangat penting, terutama posisinya dalam memproduksi aturan fikih. Perkembangan ini berbanding lurus dengan perkembangan zaman yang cenderung berbeda dari masa ke masa. Oleh karenanya, kedua konsep ini juga menjadi dampaknya. Karena memang kedua konsep ini berkaitan erat dengan realitas yang dihadapi oleh masyarakat muslim. Maka parameter untuk mengejawantahkan kedua konsep ini juga mengikuti kondisi riil di lapangan melalui aturan fikih selaku medianya. Inilah dasar orientasi bahasan kali ini, yaitu hendak memaparkan sikap para ahli fikih kontemporer mengenai kedua konsep ini untuk dijadikan lebih akomodatif dan aktual.

1. Maṣlaḥah sebagai Nilai bagi Produk Hukum

Kampanye agar kemaslahatan dan misi agama Islam dijadikan orientasi utama dari setiap produk hukum yang hendak dihasilkan tampaknya sudah disepakati oleh para ahli fikih kontemporer. Kedua konsep ini seringkali digaungkan mengingat zaman terus mengalami perkembangan, sehingga keduanya mesti direaktulisasi. Baik *maṣlaḥah* maupun *maqāṣid al-syarī'ah*, diposisikan layaknya hilir yang mesti dituju oleh hukum Islam. Maka setiap hukum yang akan diketok diproyeksikan untuk mampu mencapai hilir ini. Hal ini disadari betul oleh para ahli fikih kontemporer sebagaimana terlihat pada ide-ide brilian yang menjadikan kedua konsep ini sebagai

penguat argumentasinya. Baik Sahal Mahfudh,[110] al-Qaraḍawī,[111] maupun Wahbah al-Zuḥailī[112] melalui masing-masing konsep fikihnya yang baru mengatakan kalau orientasi utama ajaran Islam adalah menciptakan kemaslahatan bagi bersama, dan kemaslahatan ini baru terwujud jika sudah merealisasikan tujuan syariat yang tercermin pada lima dimensi; agama, jiwa, akal, nasab, dan harta.

Dengan demikian, kemaslahatan merupakan tonggak utama bagi agama Islam. Berangkat dari tesis inilah kemudian seperti al-Ṭūfī berpandangan kalau *maṣlaḥah* dapat menjadi patokan dalam perumusan hukum Islam, sehingga jika sampai terjadi kontradiksi antara nas dengan *maṣlaḥah*, maka *maṣlaḥah* lah yang mesti diprioritaskan.[113] Hanya saja pandangan yang pernah digagas al-Ṭūfī ini menuai banyak gugatan dari berbagai pihak. Hengky Ferdiansyah mengutip pendapat Jamāl al-Bannā yang menyebutkan para tokoh yang mengkritik pandangan ini seperti Abd al-Wahāb Khalāf, Musṭafa Ahmad al-Zarqā, Abū Zahrah, dan lain-lain. Menurut mereka, pandangan ini dinilai berbahaya karena akan banyak nas yang dianulir hanya dengan berapologi kemaslahatan.[114] Apalagi kemaslahatan sendiri cenderung bersifat karet, yang dapat ditarik ke mana saja sesuai kehendak pelakunya sehingga tampak tidak memiliki karakter yang khas dan tidak terkendali.

---

110 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. 8 – 9.

111 Yūsuf al-Qaraḍawī, *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, (Beirut: Dār al-Syurūq, 2001), hal. 12 – 13.

112 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, hal. 13.

113 Najm al-Dīn al-Ṭūfī, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, (Kairo: Dār al-Miṣriyyah, 1993), hal. 21. Bandingkan dengan 'Ali Hasbillah yang mencontohkan Umar bin Khattab dalam beberapa kesempatan mengenyampingkan nas demi mewujudkan kemaslahatan. Lihat: 'Ali Hasbillah, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1959), hal. 146.

114 Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jaser Auda*, (Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, 2017), hal. 184 – 186.

Oleh karena itu, Saīd Ramaḍān al-Būṭī memformulasikan kriteria *maṣlaḥah* agar karakter khasnya tidak sampai terkikis dan menjadi bias. Menurut al-Būṭī, agama telah menentukan batasan ini demi menjaga keseimbangan dan kesesuaian ajaran Islam secara umum. Sehingga standar ini harus dijadikan patokan, bukan malah mengikuti standar manusia yang cenderung didorong oleh hawa nafsunya.[115] Kriteria *maṣlaḥah* menurut pandangan al-Būṭī terdapat lima macam:[116]

1. Kemaslahatan terintegrasi dengan *maqāṣid al-syarī'ah*
2. Tidak bertentangan dengan al-Qur'an
3. Tidak bertentangan dengan hadis Nabi
4. Tidak bertentangan dengan Qiyas
5. Tidak sampai menciderai kemaslahatan yang lebih urgen

Kriteria ini penting dipertegas kembali mengingat saat ini kampanye para cendikiawan muslim untuk menjadikan kemaslahatan sebagai orientasinya semakin massif. Selain itu, menurut al-Būṭī, kriteria ini sangat dibutuhkan karena adanya pemahaman akan adagium tentang 'agama Islam akan selalu relevan pada setiap tempat dan zaman' seringkali blunder dengan menerobos batasan koridor agama. Selain berdalih dengan demi mengejawantahkan adagium tersebut, hal ini juga dilakukan dengan mengatasnamakan kemaslahatan. Atas dasar itulah al-Būṭī merumuskan kriteria *maṣlaḥah* ini.[117]

Jaser Auda pun ikut berkomentar mengenai *maṣlaḥah* bila dijadikan sebagai sumber hukum independen. Dia mengamini akan kekhawatiran sebagian ulama kalau pandangan ini

115 Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (t.tp.: Muassasah al-Risālah, t.th.), hal. 14. Senada dengan pandangan ini sebagaimana disampaikan al-Ghazali. Lihat: Abu Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2010), hal. 282.

116 Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (t.tp.: Muassasah al-Risālah, t.th.), hal. 119 – 248.

117 Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (t.tp.: Muassasah al-Risālah, t.th.), hal. 15.

disetujui berpotensi akan mengenyampingkan nas dengan apologi maslahat. Serta seringkali kemaslahatan versi manusia berbeda dengan versi Tuhan atau agama. Oleh karenanya, dia lebih condong pada pandangan untuk tetap mendahulukan nas daripada kemaslahatan saat keduanya terjadi kontradiksi. Bahkan sebuah kemaslahatan akan dinilai sah jika sejalan dengan nas itu sendiri.[118] Perdebatan ini juga menarik perhatian al-Qaraḍawī. Menurutnya, pandangan al-Ṭūfī tersebut perlu dipahami secara utuh dengan membaca pernyataan al-Ṭūfī pada kesempatan lain. Nas yang dimaksud al-Ṭūfī di sini merupakan nas yang belum pasti otentisitas dan maksudnya (*qaṭ'i al-ṡubūt wa al-dilālah*). Dengan demikian, sebenarnya al-Ṭūfī bukan hendak memprioritaskan *maṣlaḥah* atas nas secara umum, tapi lebih spesifik hanya aturan yang sudah ditetapkan nas mengenai ukuran atau jumlah serta bahasan ibadah.[119]

Mengenai *maṣlaḥah* sendiri, menurut Sahal Mahfudh akan dianggap terwujud kalau sudah mampu mendapatkan kesejahteraan di dunia dan akhirat.[120] Ini merupakan parameter sederhana sekaligus mendasar sebagaimana misi agama Islam diturunkan ke bumi. Senada dengan pandangan ini sebagaimana disampaikan Wahbah al-Zuḥailī bahwa pada prinsipnya kemuncul Islam di muka bumi untuk menciptakan kemaslahatan dan menghilangkan kerusakan.[121] Dari prinsip ini kemudian melahirkan banyak pendapat mengenai hakikat dan bentuk *maṣlaḥah* itu sendiri. Ada yang menafsirinya dengan

118 Jaser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah ka-Falsafah li al-Tasyrī' al-Islāmī; ru'yah manẓūmiyyah*, (USA: al-Ma'had al-'Alāmī li al-Fikr al-Islāmī, 2012), hal. 376.

119 Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*; *baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah,* (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008), cet. III, hal. 111.

120 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. xxxiv.

121 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, hal. 13.

sebagai kesejahteraan[122], kemanfaatan[123], dan/atau kebaikan.[124] Akan tetapi ini hanya sekedar berbeda diksi saja, adapun secara substansi keduanya mengarah pada maksud yang sama, yaitu kondisi yang dianggap baik oleh akal karena terwujudnya kebaikan dan menghilangkan kerusakan, yang sejalan dengan misi agama Islam melalui ketentuan aturan normatifnya.[125]

Dari definisi ini dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan merupakan buah dari adanya ajaran Islam, khususnya melalui aturan normatifnya. Status penting ini membuat al-Qaraḍawī menegaskan kalau seorang ahli fikih tidak boleh sampai menafikan kemaslahatan selaku misi yang dicita-citakan oleh agama Islam.[126] Produk fikih yang hendak ditetapkan mesti memperhatikan dampak maslahat tidaknya yang akan diterima oleh masyarakat. Oleh karena itu, Wahbah al-Zuḥailī turut mendukung proyek pembaharuan hukum Islam (*tajdīd al-fiqh*)[127] mengingat tuntutan kondisi yang mengalami perubahan. Namun pembaharuan di sini tidak mesti merekonstruksi

122 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. xxxiv.

123 Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (t.tp.: Muassasah al-Risālah, t.th.), hal. 23.

124 Jamaluddin 'Abd al-Rahman, *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa Makānatuh fī al-Tasyrī'*, (t.tp.: Maṭba' al-Sa'ādah, 1983), hal. 12.

125 Muhammad Ali Rusdi, *Maslahat sebagai Metode Ijtihad dan Tujuan Utama Hukum Islam*, Jurnal Syari'ah dan Hukum Diktum, Vol. 15, No. 2, Desember 2017, hal. 3.

126 Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*; *baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah,* (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008), cet. III, hal. 78.

127 Dalam istilah Muṣṭafa Ahmad al-Zarqā disebut dengan *al-fiqh al-islāmī fī ṡaubih al-jadīd* (fikih Islam dengan pakaiannya yang baru). Maksudnya adalah materi-materi fikih tidak lagi ditampilkan sebagaimana pola urutan literatur fikih konvensional, melainkan berdasarkan tematik yang lebih aktual. Sebab ini dirasa lebih urgen dan dibutuhkan oleh para pengkaji fikih hari ini untuk memahami diskursus fikih lebih mendalam, khususnya dari sisi bangunan konsepnya secara umum. Sehingga melalui (buku) ini dapat mengantarkan mereka lebih mudah memahami warisan literatur-literatur fikih. Lihat: Muṣṭafa Ahmad al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṡaubih al-Jadīd*, (Dimasyq: Maṭba' Jāmi'ah, 1961), hal. 16 – 18.

seluruh bangunan fikih yang sudah diwariskan oleh ahli fikih klasik. Wahbah al-Zuḥailī menyebutnya sebagai *al-Śawābit* dan *al-Mutagayyirāt*, yaitu aturan-aturan fikih yang tetap berlaku dalam kondisi apa pun dan yang dapat berubah berdasarkan kondisi.[128]

Jamāl 'Aṭiyah memberikan contoh bahasan aturan fikih yang sekiranya perlu diformulasikan kembali dalam rangka merealisasikan proyek *tajdid* ini. Misalnya mengenai perkembangan lembaga pengadilan, lembaga wakaf, lembaga permusyawaratan, konsep bernegara, dan lain sebagainya. Topik-topik ini memerlukan rekonstruksi dan reaktualisasi seiring perkembangan zaman melalui ijtihad selaku satu-satunya instrumen yang mewadahi hal ini. 'Aṭiyah pun menegaskan kalau hanya dengan begitulah kemaslahatan yang dicanangkan agama Islam akan dapat terimplementasi.[129] Dengan kata lain, kemaslahatan senantiasa berbanding lurus dengan perkembangan zaman. Maka sudah menjadi keniscayaan bila aturan fikih selaku media untuk mewujudkan kemaslahatan ini juga ikut mengalami perubahan -meskipun tidak sepenuhnya. Posisi *maṣlaḥah* yang sangat sentral bagi agama dan relasinya dengan perkembangan zaman yang sangat kuat membuat aturan fikih memiliki sifat dinamis dan fleksibel. Sebab bila bersifat stagnan dan kaku, maka susah kiranya untuk bisa mewujudkan misi utama agama ini.

Oleh karena itu, sebuah aturan fikih bisa saja berbeda meskipun topiknya sama. Fenomena ini biasanya dilatari oleh perbedaan faktor eksternal yang turut mengkonstruk aturan

128 Jamāl 'Aṭiyah dan Wahbah al-Zuḥailī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2000), hal. 172. Senada dengan apa yang disampaikan al-Būṭī mengenai *al-Śawābit* dan *al-Mutagayyirāt* ini. Lihat: Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣarah*, (Dimasyq: Maktabah al-Fārabi, 1991), hal. 8.

129 Jamāl 'Aṭiyah dan Wahbah al-Zuḥailī, *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, (Dimasyq: Dār al-Fikr, 2000), hal. 19 – 21.

fikih tersebut, yang juga dapat berdampak pada kemaslahatan yang akan dihasilkan.[130] Makanya bagi sebagian ahli fikih kontemporer, kemaslahatan sendiri bahkan dijadikan sebagai metode ijtihad, yang dikenal dengan model ijtihad *Istiṣlāhī* sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Kata Hasūnah, hal ini didasari oleh eksistensi *istiṣlāh* yang dapat menjadi hujjah dalam proses perumusan hukum. Tentunya ini tetap mengikuti alur prosedur *istiṣlāh* yang sudah ditetapkan. Jadi meskipun dapat dijadikan sebagai model ijtihad, namun model *istiṣlāhī* ini tidak dapat beroperasi secara independen.[131] Kendati demikian, dengan berevolusinya *maṣlaḥah* dari sebagai sekedar konsep menjadi sebagai metode pengambilan hukum sudah membuktikan bahwa urgensi mewujudkan kemaslahatan ini merupakan misi penting yang telah disepakati bersama.

Maka dalam memproduksi hukum fikih, *maṣlaḥah* menjadi parameter ketepatan produk tersebut. Hal ini menurut Ṭaha Jābir sebagaimana sudah terlihat pada produk hukum yang telah ada selama ini. Setiap produk hukum yang dicetuskan pasti mengandung unsur kemaslahatan.[132] Begitu juga sebaliknya, sebuah produk hukum perlu ditinjau ulang saat menimbulkan

130 Ini biasanya terjadi pada masalah *khilāfiyah* seperti bunga bank. Dalam hal ini, Sahal Mahfudh berkiblat pada keputusan Muktamar NU yang menetapkannya dengan tiga hukum: haram, halal dan syubhat. Sedangkan untuk konteks Bank Artha Huda Abadi di daerah tempat tinggal Sahal, memilih menggunakan model sistem konvensional. Dengan kata lain, sikap Sahal lebih condong pada hukum halal akan bunga bank. Selain menggunakan dalil nas atau kaidah fikih sebagai landasannya, Sahal menambahkan argumentasi lain berupa karena bank sekarang cenderung membiayai usaha-usaha produktif yang bermanfaat untuk menggerakkan sektor ekonomi umat. Hal ini menurut Sahal dapat menjadi wadah untuk pemberdayaan umat demi menegakkan kemaslahatan bersama sebagaimana dicita-citakan agama. Lihat: Sahal Mahfudh, *Dialog Problematika Umat*, (Surabaya: Khalista, 2014), cet. IV, hal. 181 – 180. Bandingkan dengan Jamal Ma'ruf Asmani dkk., *Rekonstruksi Metodologi Fatwa Perbankan Syariah*, (Pati: CsiF, 2015), hal. 62 – 63.

131 'Ārif 'Izz al-Dīn Hāmid Hasūnah, *Manāhij al-Ijtihād al-Fiqh al-Mu'āṣir*, (Yordan: Kulliyah al-Dirāsah al-'Ulya, 2005), hal. 234.

132 Ṭaha Jābir al-'Alwānī, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣarah; Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār al-Hādī, 2001), hal. 123.

kerusakan. Sebab setiap hukum yang diproduksi mesti berorientasikan pada kemaslahatan. Selain al-Qaraḍawī, Sahal Mahfudh juga menegaskan agar seorang ahli fikih saat hendak menetapkan sebuah hukum harus peduli dan peka dengan kemaslahatan, yakni kepentingan masyarakat. Inilah alasan salah satu syarat lain bagi seorang ahli fikih mesti mempunyai kemampuan membaca perkembangan sosial.[133] Hal ini tentunya agar produk hukum yang dihasilkan selaras dengan kebutuhan masyarakat, sehingga kemaslahatan yang dicanangkan dapat terwujud.

2. Maqāṣid al-Syarī'ah sebagai Ruh Fikih

Sebelumnya sudah disinggung kalau tanda kemaslahatan terwujud ialah terealisasinya tujuan-tujuan syariat yang tercermin pada lima dimensi: agama, jiwa, akal, nasab, dan harta. Kata al-Ghazālī, saat eksistensi kelima ini terjaga dengan baik maka saat itu pula kemaslahatan telah tercipta.[134] Namun al-Ghazālī juga menegaskan kalau kelima dimensi ini baru sekedar salah satu bagian dari tiga tingkatan yang sudah pernah diklasifikasi oleh gurunya, al-Juwaynī. Tiga tingkatan tersebut berupa *al-ḍarūriyāt, al-ḥājiyāt*, dan *al-taḥsiniyāt*.[135] Berhubung al-Juwaynī tidak menjelaskan rincian dari setiap ketiga tingkatan ini, maka al-Ghazālī berinisiatif untuk mengelaborasikan ketiga tingkatan tersebut, khususnya pada tingkatan pertama. Sebagaimana kata Mawardi, bahwa al-Ghazālī merupakan orang

133 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. xlix.

134 Abu Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2010), hal. 279.

135 Abd al-Malik bin Abdullah al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1997), hal. 79 – 80. Menurut al-Raysūnī, al-Juwayni merupakan orang pertama yang merumuskan dasar-dasar *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi tiga tingkatan ini. lihat: Ahmad al-Raysūnī, *al-Baḥṡ fī Maqāṣid al-Syarī'ah Nasy`atuh wa Taṭawwaruh wa Mustaqbaluh*, (London: t.tp., 2005), hal. 4.

pertama yang menjabarkan cakupan *al-ḍarūriyāt* menjadi lima dimensi di atas, yang dikenal dengan *al-ḍarūriyāt al-khams*.[136] Cakupan ini perlu diperjelas mengingat tingkatan ini merupakan wadah mendasar dalam mewujudkan kemaslahatan. Jika salah satunya terciderai, maka pasti akan berpengaruh pada keberadaan kemaslahatan itu sendiri.

Hanya saja saat dicermati kembali, kelima dimensi ini ternyata hanya berorientasi pada proteksi individu saja. Sedangkan saat berkaitan dengan (hak) orang lain belum dibahas secara gamblang oleh para ahli uṣūl fikih terdahulu. Maka dari itu, al-Qaraḍawī menawarkan rumusan tambahan pada bagian *al-ḍarūriyāt* ini yang secara khusus berkaitan dengan hubungan interaksi sosial, seperti kemerdekaan (*ḥurriyah*), kesamaan (*musāwah*), persaudaraan (*ikhā'*), dan hak-hak asasi manusia lainnya (*huqūq al-insān*).[137] Semua dimensi ini dianggap penting karena sifat dasar manusia selaku mahluk sosial pasti akan berinteraksi dan saling membutuhkan satu sama lain. Maka pada konteks norma sosial ini, hak-hak asasi seperti disebutkan di atas perlu dipertegas di dalam cakupan *al-ḍarūriyāt*. Ini mengingat posisinya selaku norma dasar yang menduduki hirarki paling tinggi di dalam *maqāṣid al-syarī'ah* maka sudah selayaknya hak-hak asasi manusia di atas mendapatkan perhatian juga dalam

136 Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsīd al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal. 192.

137 Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*; *baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah,* (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008), cet. III, hal. 28. Ibn 'Āsyūr juga secara implisit menawarkan tambahan orientasi *maqāṣid al-syarī'ah*, seperti kesucian, toleransi, kesetaraan, dan kemerdekaan. Meskipun tidak setegas al-Qaraḍawī, namun ide Ibn 'Āsyūr ini bisa terlihat dari uraian dan argumentasinya saat menjabarkan dimensi-dimensi ini, bahwa semua dimensi ini patut diperhatikan dalam menerapkan *maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga kemaslahatan dalam bentuk perdamaian dunia dapat terealisasi melalui dimensi-dimensi ini. Lihat: Muhammad al-Ṭahir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Mesir: Maktabah al-Iskandariyah, 2010), hal. 91, 99, 163, dan 227.

mengamplikasikan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Dengan adanya tambahan cakupan *al-ḍarūriyāt* yang ditawarkan al-Qaraḍawī tersebut, kemaslahatan yang dicanangkan Islam tidak hanya mengarah pada personal saja, tapi juga dapat mencakup seluruh bentuk kehidupan sosial secara kolektif, mulai dari yang terkecil seperti keluarga hingga yang terbesar seperti antar bangsa – negara.[138] Mengenai penambahan orientasi *al-ḍarūriyāt* ini, Ibn 'Āsyūr juga pernah mengatakan kalau hal ini sempat pernah ditawarkan oleh ahli fikih terdahulu, yaitu kehormatan. Namun Ibn 'Āsyūr tidak menyetujui hal ini. Menurutnya, kehormatan lebih tepat dikategorikan sebagai *al-ḥājiyāt* daripada *al-ḍarūriyāt*. Sebab kategori *al-ḍarūriyāt* ini merupakan dimensi dasar yang pasti dibutuhkan manusia. Serta secara naluri, manusia akan menjaganya sehingga dimensi tersebut tertancap di dalam tabiatnya. Sedangkan kehormatan tidak memenuhi kualifikasi ini. Kehormatan akan dapat terjaga dengan sendirinya dengan tidak mengganggu orang lain melalui cara paling sederhananya, yaitu menjaga lisan. Oleh karenanya, kehormatan dimasukkan ke kategori *al-ḥājiyāt*.[139]

Dari perdebatan ini, setidaknya menandakan akan perhatian para ahli fikih secara umum terhadap *maqāṣid al-syarī'ah* yang dinilai sangat urgen, sehingga wajar kalau ada yang menambahkan dan mengembangkan orientasinya. Termasuk posisinya dalam pembentukan hukum Islam. Sebagaimana diuraikan Mawardi, bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* senantiasa mengalami perkembangan dari awal mula kelahirannya hingga era kontemporer saat ini. Grafik yang dibuat oleh Mawardi, sejak *maqāṣid al-syarī'ah* disinggung pertama kali oleh Turmudzi

138 Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*; *baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah,* (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008), cet. III, hal. 27.

139 Muhammad al-Ṭahir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Mesir: Maktabah al-Iskandariyah, 2010), hal. 140 – 141.

Hakim pada abad ke-3 H hingga masa Ibn ʻĀsyūr (1973 M), menunjukkan kalau kajian ini mempunyai *rating* yang terus meningkat. Apalagi pada masa kontemporer ini, berdasarkan *roadmap*-nya, *maqāṣid al-syarī'ah* terlihat semakin menarik perhatian para ulama kontemporer. *Maqāṣid al-syarī'ah* seringkali dijadikan rujukan dan dalil untuk menyelesaikan sebagian besar persoalan modernitas.[140]

Peralihan eksistensi *maqāṣid al-syarī'ah* dari sekedar informasi mengenai tujuan syariat ke rumusan konseptual bahkan sampai berkembang menjadi pendekatan aplikatif tidak terlepas dari gagasan genius al-Syāṭibī di dalam karyanya, *al-Muwāfaqāt*.[141] Menurut Jaser Auda, setidaknya terdapat tiga gagasan yang diinisasi al-Syathibi dalam merekonstruksi *maqāṣid al-syarī'ah*: (1) peralihan *maqāṣid al-syarī'ah* dari misi yang masih abstrak ke dasar-dasar hukum, (2) peralihan dari hikmah di balik aturan hukum ke pijakan bagi perumusan hukum, (3) peralihan dari *ẓanniy* ke *qaṭ'iy*.[142] Uraian ini menunjukkan akan keinginan al-Syāṭibī yang hendak menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pertimbangan utama dalam pembentukan hukum Islam. *Maqāṣid al-syarī'ah* tidak lagi hanya diposisikan sebagai tujuan atau buah dari adanya aturan fikih. Lebih dari itu, *maqāṣid al-syarī'ah* dilibatkan dalam proses pembentukan hukum Islam. Oleh karenanya, hukum yang hendak diproduksi

140 Mawardi sangat sistematis menjabarkan perjalanan *maqāṣid al-syarī'ah* beserta tokoh-tokoh utamanya yang menjadi pilar bagi perkembangan kajian ini. Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsīd al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal. 189 – 200.

141 al-Syāṭibī menguraikan gagasannya tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dengan panjang lebar. Di tangannya, *maqāṣid al-syarī'ah* menemukan eksistensinya yang semakin terang benderang. Mulai dari definisi, konsep nilai, dan kaidah-kaidah *maqāṣid al-syarī'ah* dikupas tuntas di dalam buku tersebut. Baca: al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, (tt.: Dār Ibn 'Iffan, 1997).

142 Jaser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach*, (Washington: IIT 2008), hal. 20 – 21.

oleh ahli fikih tidak boleh berkontradiksi dengannya.[143]

Kendati *maqāṣid al-syarī'ah* semakin menapaki kejayaannya, menurut Hengki Ferdiansyah, hal ini juga dilatari perbedaan pandangan ulama yang berbeda-beda mengenai status, posisi, dan fungsi *maqāṣid al-syarī'ah* itu sendiri. Pandangan mereka ini terbagi menjadi tiga ragam: *maqāṣid al-syarī'ah* dapat menjadi kosep mandiri, *maqāṣid al-syarī'ah* masih menjadi bagian dari uṣūl fikih, serta *maqāṣid al-syarī'ah* dan uṣūl fikih bisa saling mensinergikan satu sama lain.[144] Namun yang pasti, perbedaan pandangan ini tidak ada yang sampai mengurangi kejayaan perjalanan *maqāṣid al-syarī'ah*. Apalagi kalau melihat pandangan Ibn 'Āsyūr yang berinisiatif untuk memisahkan *maqāṣid al-syarī'ah* dari bagian ilmu uṣūl fikih. Orientasinya terhadap hukum Islam yang berbeda dengan ilmu uṣūl fikih menjadikannya layak untuk berdiri sendiri sebagai disiplin ilmu independen.[145] Hal ini semakin membuktikan akan perkembangan *maqāṣid al-syarī'ah* pada era kontemporer semakin pesat, khususnya fungsinya terhadap perumusan hukum Islam.

Posisi *maqāṣid al-syarī'ah* dalam perumusan aturan fikih yang dinilai sangat sentral ini oleh al-Raysuni dianalogikan layaknya ruh bagi tubuh manusia. Tanpa ruh, tubuh manusia tidak akan bisa bergerak dan hanya berupa benda mati saja. Begitu pula aturan fikih, jika tidak mengandung *maqāṣid al-syarī'ah* maka aturan tersebut tidak memiliki nyawa (spirit).[146] Oleh karena itu, seorang ahli fikih selaku orang yang merumuskan aturan fikih dituntut untuk menguasai *maqāṣid al-syarī'ah*.

143 'Abd al-Majid al-Najjār, *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah*, (tt.: Dār al-Garb al-Islāmī, 2008), hal. 20.

144 Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jaser Auda*, (Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, 2017), hal. 54.

145 Muhammad al-Ṭahir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Mesir: Maktabah al-Iskandariyah, 2010), hal. 9.

146 Ahmad al-Raysūnī, *Madkhal ila Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Mesir: Dar al-Kalimah, 2010), hal. 17.

Maqāṣid al-syarī'ah tidak lagi sekedar pengetahuan belaka yang hanya mengendap di kepala, namun mampu diaplikasikan melalui aturan fikih yang diproduksi. Dengan kata lain, aturan fikih menjadi wadah yang mengimplementasikan *maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga aturan tersebut mempunyai nilai berupa manfaat bagi khalayak umum. Sebab, kata Ibn 'Āsyūr, masyakarat umum memang hanya berhak menerima hasil implementasi dari *maqāṣid al-syarī'ah*. Mereka tidak dibebankan tanggung jawab untuk menerapkannya layaknya para ahli fikih melalui produk fikihnya.[147]

Untuk memperjelas posisi *maqāṣid al-syarī'ah* terhadap perumusan hukum fikih secara praksisnya, Mawardi memberikan ilustrasi operasionalisasinya, khususnya dalam menyelesaikan permasalahan kontemporer. Ada tiga proses yang mesti dilakukan seorang ahli fikih dalam mengoperasikannya; (1) *taṣawwur*, yaitu berupaya mengenali kejelasan dan hakikat sebuah permasalahan yang hendak dipecahkan, (2) *takyīf*, memformulasikan dalil dan argumentasi yang dinilai tepat sesuai permasalahan, (3) *taṭbīq*, penentuan hukum atas permasalahan tersebut dengan mempertimbangkan kemaslahatan, dampak hukum, serta misi utama dari keberadaan hukum tersebut. Berdasarkan tiga tahapan ini, Mawardi pun menegaskan kalau menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan dalam menyikapi permasalahan kontemporer mempunyai prosedur metodologi dan aturan prinsip yang jelas. Ini sekaligus menjadi bantahan atas tuduhan-tuduhan negatif yang menyatakan kalau sikap seperti ini hanya berlandaskan pada hawa nafsu belaka.[148]

Dengan demikian, tidak berlebihan pula kiranya saat al-Qaraḍawī menyebut *fiqh maqāṣid* sebagai bapak dari seluruh

147 Muhammad al-Ṭahir bin 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, (Mesir: Maktabah al-Iskandariyah, 2010), hal. 24.

148 Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsīd al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hal.237 – 238.

ragam fikih yang ada saat ini. Sebab *fiqh maqāṣid* merupakan upaya untuk menyelami sekaligus menguak berbagai rahasia dan hikmah yang terkandung di dalam nas.[149] Kosmologi ini baru bisa tersingkap dengan memposisikan *fiqh maqāṣid* sebagaimana kata al-Qaraḍawī tadi. Sehingga produk fikih yang hendak dihasilkan, sebagaimana kata Sahal Mahfudh, akan senantiasa mengacu pada rumusan *maqāṣid al-syarī'ah*.[150] Entah rumusan tersebut masih menggunakan warisan ulama masa klasik seperti al-Juwayni, al-Ghazālī, dan al-Syāṭibī maupun ide-ide cemerlang ulama kontemporer seperti Ibn 'Āsyūr, al-Raysuni, al-Qaraḍawī dan lain sebagainya. Yang jelas, bila cara berpikir tersebut dapat dilaksanakan dengan baik, maka slogan *Islam rahmatan lil 'alamin* dapat terwujud dengan sempurna. Maksud '*rahmat*' di sini, menurut Wahbah al-Zuḥailī, yaitu berupa mengelola kehidupan dunia yang lebih baik dan beradab.[151]

Dari pemaparan di atas, terlihat jelas sikap para ahli fikih kontemporer memperlakukan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai *role* model dalam penetapan hukum selaku respon atas permasalahan modern saat ini. Begitu juga dengan ragam rumusan konsep baru fikih gagasan mereka, yang dengan tegas menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pertimbangan utamanya. Selain berbagai ragam konsep baru fikih yang pernah disebutkan sebelumnya, termasuk juga format fikih yang pernah digagas al-Qaraḍawī sendiri, seperti *fiqh al-wāqi'* (fikih realitas), *fiqh al-muwāzanāt* (fikih keadilan), *fiqh al-awlawiyyāt* (fikih prioritas), *fiqh al-tagyīr* (fikih perubahan), *fiqh al-sunan* (fikih tentang sunnah Allah berkaitan kehidupan), dan lain sebagainya.[152] Seluruh ragam

149 Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*; *baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah,* (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008), cet. III, hal. 15.

150 Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2012), hal. xlv.

151 Wahbah al-Zuḥailī, *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1985), cet. IV, hal. 49.

152 Yūsuf al-Qaraḍawī, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Ḍaw' al-Nuṣūṣ al-*

format baru fikih ini dirumuskan dengan menekankan pada nilai-nilai luhur agama seperti kemaslahatan, hikmah, keadilan, kemudahan, dan lain-lainnya yang terakomodir di dalam bingkai *maqāṣid al-syarī'ah*. Melalui ini, fikih tampil dengan wajah barunya yang lebih solutif dan adaptif dalam menyelesaikan berbagai problematika kontemporer.

Syarī'ah wa Maqāṣidihā, (al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2005), hal. 287. Lihat juga: Yūsuf al-Qaraḍawī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*; *baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah,* (al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008), cet. III, hal. 14 – 15.

Bab V
Penutup

Kesimpulan

Berdasarkan uraian-uraian sebelumnya, dapat dikatakan bahwa fikih kontemporer merupakan pengetahuan yang membahas mengenai aturan normatif Islam sebagai respon terhadap permasalahan-permasalahan kekinian. Kontemporer selaku nama sebuah masa, yang secara periodik dimulai sejak akhir abad ke-19 Masehi, menjadi simbol perkembangan ilmu fikih, baik dari segi konsep maupun produknya. Hal mendasar yang melatarinya adalah kondisi sosio-politik dunia yang mengalami perubahan sangat signifikan, termasuk dunia Islam sendiri. Peralihan bentuk negara secara global, termasuk di dunia Islam, yang menjadi *nation state* ternyata mempengaruhi pada perubahan praktik-praktik sosial yang terjadi di kalangan umat Islam. Bersamaan dengan hal itu juga, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin pesat sehingga turut mempengaruhi akan kehidupan keberagamaan umat Islam.

Perubahan kondisi pada era kontemporer ini menuntut para ahli fikih untuk bersikap cerdas dalam menetapkan aturan normatif Islam. Banyak permasalahan baru yang belum ditemukan padanan legitimasi hukumnya di dalam literatur-literatur fikih warisan ahli fikih masa sebelumnya. Hal ini membuat ahli fikih kontemporer berinisiatif untuk merumuskan konsep baru fikih yang dapat mengakomodir sekaligus memberikan solusi alternatif hukum. Maka kemunculan konsep atau format baru fikih seperti 'Fikih Sosial, 'Fikih Minoritas, 'Fikih Darurat',

'Fikih Ramah Difabel', 'Fikih Kedokteran', dan lain sebagainya, yang semuanya itu dibungkus dalam satu rumah bernama Fikih Kontemporer menjadi angin segar bagi umat Islam. Dari ragam konsep baru tersebut inilah epistemologi fikih kontemporer dapat terlihat. Epistem tersebut adalah: rasionalisme – induktif dan humanistik – kosmologis, yang terimplementasikan pada corak berfikir, ijtihad, metodologi perumusan, serta instrumen konseptual semi metodologis.

Mengenai cara berfikir yang dimiliki fikih kontemporer adalah bernuansa rasionalisme – induktif. Disebut rasionalisme sebab fikih kontemporer berangkat dari realitas dan pengalaman empirik yang menunjukkan kalau adanya gap antara warisan fikih klasik dengan kehidupan masyarakat muslim hari ini. Gap ini memiliki dampak pada dilema antara mengikuti aturan yang sudah diformulasikan fikih klasik tapi berpotensi memunculkan *mafsadah* atau mereformulasi produk fikih demi menciptakan kemaslahatan. Dari kesadaran ini, ahli fikih kontemporer relatif memilih pilihan kedua dengan melakukan ijtihad yang relatif baru, yaitu ijtihad *Intiqā'ī, Insyā'ī, Istiṣlāhī,* dan *Ẓahiri*. Keempat ijtihad ini menjadi corak khas ijtihad fikih kontemporer. Dari corak ijtihad ini juga dapat disimpulkan kalau fikih kontemporer sejatinya masih menjadikan fikih klasik sebagai media afirmasi sekaligus rujukan dalam mereformulasi aturan fikih.

Selanjutnya mengenai metodologi perumusan yang digunakan fikih kontemporer ialah dengan mengoptimalisasi uṣūl fikih dan kaidah fikih. Hanya saja yang perlu dipertegas di sini bahwa kedua metode ini memiliki ranah operasi yang berbeda. Metode uṣūl fikih beroperasi pada tataran mengekstrak hukum (*takhrīj al-ahkām*) dari nas, sedangkan kaidah fikih beroperasi pada tataran penerapan hukum (*taṭbīq al-ahkām*) atas praktik-praktik sosial yang terjadi. Dengan demikian, hal ini sebenarnya masih sesuai dengan orientasi awal kelahiran kedua ilmu ini. Namun dalam konteks fikih kontemporer, keduanya

dikolaborasikan sebagai metode atau cara untuk mematangkan rumusan dan produk fikih kontemporer. Oleh karena itu, fikih kontemporer memilih mensinergikan kedua metode ini satu sama lain.

Adapun mengenai instrumen konseptual semi metodologis yaitu apa yang disebut dengan *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Kedua konsep ini saling berkaitan satu sama lain. *Maṣlaḥah* dapat terwujud hanya dengan mengimplemetasikan *maqāṣid al-syarī'ah* selaku misi agung ajaran agama Islam. Agama Islam menjadikan aturan normatifnya sebagai media untuk merealisasikan kedua konsep tersebut. Oleh karena itu, kedua konsep ini menjadi parameter ketepatan sebuah aturan yang hendak diproduksi. Dalam konteks fikih kontemporer, baik rumusan format baru maupun produk hukumnya mesti mengacu pada kedua konsep tadi. Pada tahap inilah *maṣlaḥah* dan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi nilai dan ruh bagi produk ijtihad fikih kontemporer. Bahkan seperti *maqāṣid al-syarī'ah* ini seringkali dijadikan sebagai alat memproduksi fikih kontemporer. Makanya konsep ini oleh sebagian ahli fikih kontemporer dikembangkan menjadi sebuah pendekatan. Sebagai sebuah pendekatan, maka pengaplikasiannya cenderung melebur dibanding sekedar masih menjadi sebuah konseptual.

Dari penjelasan konstruk epistem ini kemudian orang-orang seperti Sahal Mahfudh, Yūsuf al-Qaraḍawī, dan Wahbah al-Zuḥailī memformulasikan rumusan konsep baru fikih sebagai respon atas masalaha-masalah kekinian. Sahal Mahfudh menamai konsepnya dengan Fikih Sosial, Yūsuf al-Qaraḍawī dengan Fikih Minoritas, dan Wahbah al-Zuḥailī dengan Fikih Darurat. Konsep Fikih Sosial yang dicetuskan Sahal Mahfudh berpijak pada lima ciri pokok utama: (1) melakukan kontekstualisasi teks-teks fikih, (2) peralihan model bermazhab dari *qaulī* ke *manhajī*, (3) verifikasi permasalahan antara uṣūl dan furū', (4) menjadikan fikih sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara, dan (5)

berfikir secara filosofis, khususnya dalam konteks masalah sosial budaya. Melalui konsep baru ini, Sahal Mahfudh hendak membuktikan kalau fikih selaku aturan normatif agama mampu memberikan solusi atas berbagai permasalahan sosial seiring perkembangan zaman.

Sedangkan mengenai rumusan konsep Fikih Minoritas yang digagas Yūsuf al-Qaraḍawī memiliki empat pondasi: (1) melakukan reinterpretasi atas nas dan literatur fikih lama, (2) mengoptimalisasi kaidah-kaidah fikih, (3) menjadikan kemudahan (*taysīr*) sebagai paradigma dasar, (4) tidak membatasi diri dengan hanya berpegang pada empat mazhab yang dinilai otoriatif. Melalui konsep ini, Yūsuf al-Qaraḍawī berusaha memberikan angin segar terhadap permasalahan yang relatif baru yang dihadapi oleh masyarakat minoritas muslim di dunia Eropa. Adapun konsep baru fikih yang digagas Wahbah al-Zuḥailī adalah Fikih Darurat. Konsep ini hendak menegaskan mengenai kriteria kondisi darurat berdasarkan ketentuan yang telah dirumuskan oleh para ahli fikih klasik. Kriteria tersebut antara lain: (1) berdasarkan kebiasaan, kepastian dan dugaan kuat, (2) hanya bisa dilakukan dengan hal-hal yang dilarang (haram), (3) berdasarkan paksaan, (4) tidak menerobos aturan dasar (*uṣūl*), serta (5) kondisi darurat tidak terikat dengan waktu tertentu sebab kondisi setiap orang berbeda-beda.

Saran

Setiap penelitian pasti masih menyisakan banyak ruang bagi peneliti selanjutnya. Begitu juga penelitian ini, yang masih belum membahas secara detail terkait produk-produk fikih kontemporer, entah yang bersifat parsial maupun yang sudah terbungkus di dalam satu tema. Pembahasan ini perlu dikembangkan lebih lanjut guna menjadikan bangunan fikih kontemporer lebih kokoh. Dengan demikian, perkembangan ilmu fikih semakin melaju pesat beriringan dengan produknya

yang mengontrol kehidupan manusia.

Selain itu, hal lain yang dapat ditelaah lebih jauh adalah metodologi setiap rumusan konsep baru fikih yang ada selama ini. Hal ini menjadi penting mengingat sebagai sebuah konsep mesti dibangun dengan metode atau cara yang memang benar-benar mapan. Selain itu juga, demi menghindari euforia penciptaan ragam fikih pada zaman kontemporer ini, maka setiap rumusan konseptualnya tidak hanya fokus pada istilah, misi, dan produknya saja, namun bagian metodologinya juga mesti diperhatikan. Hal ini juga akan secara otomatis melihat kapasitas penggagasnya.

Daftar Pustaka

al-Quran al-Karim

Buku

'Āsyūr, Muhammad al-Ṭahir bin. *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Mesir: Maktabah al-Iskandariyah, 2010

'Aṭiyah, Jamāl, dan Wahbah al-Zuḥailī. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*, Dimasyq: Dār al-Fikr, 2000

'Audah, Abd al-Qādir. *Tasyrī' al-Jinā'ī al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kātib al-'Azalī, t.th.

'Itr, Nur al-Dīn. *al-Ittijāhāt al-'Ammāh wa Makānah al-Hadīṡ al-Āḥādī al-Ṣaḥiḥ fīhā*, Dimasyq: Dār al-Maktabi, 2000

Abbas, Ahmad Sudirman. *Sejarah Qawa'id Fiqhiyyah*, cet. II, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2009

_____. *Qawa'id Fiqhiyyah dalam Perspektif Fiqh*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 2004).

Abdullah, M. Amin, dkk., *Metodologi Fiqh Sosial; dari Qouli menuju Manhaji*, Pati: Fiqh Sosial Institute, 2015

Abdussalam, A. Nahrawi. *al- Imām al-Syāfi'ī fī Maẑhabih al-Qadīm wa al-Jadīd*, Mesir: tp., 1988

Aibak, Kutbuddin. *Kajian Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia, 2017

al-'Aini, Mahmud bin Ahmad. '*Umdah al-Qārī Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.th.

al-'Alwānī, Ṭaha Jābir. *Adab al-Ikhtilāf fī al-Islām*, Amerika: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1991

_____. *Naẓarāt Ta'sīsiyah fī Fiqh al-Aqalliyāt*, vol. 5, No. 19, tahun 1999

_____. *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'āṣarah; Maqāṣid al-Syarī'ah*, Beirut: Dār al-Hādī, 2001

_____. *Toward a Fiqh for Minorities*; *Some Basic Reflections*, Richmond: International Institute of Islamic Thought, 2003

al-'Anzĭ, Abdullah bin Yūsuf al-Jadĭ'i. *Taysĭr 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Rayyan, 1997

al-'Arabī, Muhammad bin al-Hasan bin. *al-Fikr al-Sāmmī fi Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1995

al-'Asqalānī, Ahmad bin Ali bin al-Ḥajar. *Fatḥ al-Bāri Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379

al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain. *Manāqib al-Syāfi'ī*, al-Qahirah, Dar al-Turats, 1970

al-Bukhārī, Muhammad bin Ismail. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ṭouq al-Najāh, 1422

al-Būṭī, Muhammad Sa'īd Ramaḍān.*al-la Maźhābiyyah*, Dimasyq: Dār al-Farābī, 2005

_____. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fi al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, t.t.: Muassasah al-Risālah, t.th.

_____. *Istiftāāt al-Nās li al-Imam al-Syahīd al-Būṭī*, Syam: t.tp., 2016

_____ *Masyūrāt Ijtimā'iyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

_____. *Qaḍāyā Fiqhiyyah Mu'āṣarah*, Dimasyq: Maktabah al-Fārabi, 1991

al-Ḍuwaiḥī, Ahmad bin Abdillah. *'Ilm Uṣūl Fiqh min al-Tadwīn ila Nihāyah al-Qarn al-Rābi' al-Hijrī*, Riyāḍ: Silsilah al-Rasāil al-Jāmiah, 2006

al-Fadani, Muhammad Yasin bin Isa. *al-Fawāid al-Janiyah*, Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Baiḍa', 2008

al-Ghazālī, Abu Hāmid. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 2010

al-Haitami, Ibn Hajar. *Kaff al-Ra'ā' 'an Muḥarramāt al-Lahw wa al-Samā'*, al-Qāhirah: Maktabah al-Quran, t.th.

al-Hamawī, Ahmad bin Muhammad. *Gamz 'Uyūn al-Baṣāir fi*

syarh al-Asybāh wa al-Naẓāir, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1985

al-Hanafi, Ali bin Sultan. *Minaḥ al-Rauḍ al-Azhār Syarh al-Fiqh al-Akbar*, Pakistan: al-Madīnah al-Ilmiah, 2014

al-Hanbali, Abd al-Rahman bin Ahmad bin Rajab. *Qawā'id Ibn Rajab*, Saudi Arabia: Dār Ibn 'Affān, 1419

al-Haq, Jād al-Haq Ali Jād, *Qaḍāyā Islāmiyyah Mu'ashirah al-Fiqh al-Islami Murūnatuhu wa Taṭawwaruhu*, Qāhirah: Maṭba' al-Miṣḥaf al-Syarīf bi al-Azhar, 2004

al-Ilmī, Waḥdah al-Baḥṡ. *al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah al-Arba'ah*, Kuwait: Idārah al-Ifta', 2015

al-Ihsān, M. 'Amīm. *al-Ta'rīfāt al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003

al-Jābirī, Muhammad 'Ābid. *al-Turāṡ wa al-Hadāṡah*, Beirut: Markaz al-Ṡaqāfi al-'Arabī, 1993

_____. *Nahnu wa al-Turāṡ; Qirā'ah Mu'āṣarah fī Turāṡinā al-Falsafī*, Beirut: Markaz al-Ṡaqāfī al-'Arabī, 1993

al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1991

al-Jurjanī, Ali bin Muhammad. *al-Ta'rifāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1983

al-Juwaynī, Abd al-Malik bin Abdullah. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1997

al-Lahhām, Badī' al-Sayyid. *Wahbah al-Zuḥailī al-Ālim al-Faqīh al-Mufassir*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2001

al-Manar, M. Abduh, dkk., *Fiqh Wabah; Panduan Syariah, Fatwa Ulama, Regulasi Hukum, dan Mitigasi Spiritual*, Depok: Hutamedia, 2020

al-Marzūqī, Abu Ya'rab dan Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. *Isykāliyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*, Suriah, Dār al-Fikr, 2006

al-Māwardi, Ali bin Muhammad. *al-Ahkām al-Sulṭāniyah*, cet. III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006

al-Mubārakfūrī, Muhammad Abd al-Rahman. *Tuḥfah al-Aḥwaẑī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

al-Nadwi, Ali Ahmad. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, cet. V, Beirut: Dār al-Qalam, 1998

al-Naisaburi, Muhammad bin Abdillah al-Hakim. *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥiḥain*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1990

al-Naisāburī, Muslim bin al-Hajjāj. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ li Muslim*, Beirut: Dar al-Jail, t.th.

al-Najjār, 'Abd al-Majid. *Maqāṣid al-Syarī'ah bi Ab'ād Jadīdah*, tt.: Dār al-Garb al-Islāmī, 2008

al-Nasāī, Ahmad bin Syu'aib. *Sunan al-Nasāī al-Mujtabā*, Halb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah, 1986

al-Nawawī, Yahya bin Syaraf *al-Minhāj li Syarh Ṣaḥīḥ Muslim al-Hajjāj*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1987

_____. *Rauḍah al-Tālibīn*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1991

al-Qaraḍawī, Yūsuf. *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996

_____. *al-Ḥalāl wa al-Harām fī al-Islām,* al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2012

_____. *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Ḍaw' al-Nuṣūṣ al-Syarī'ah wa Maqāṣidihā*, al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2005

_____. *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah; baina al-Maqāṣid al-Kulliyah wa al-Nuṣūṣ al-Juziyyah*, cet. III, al-Qāhirah: Dār al-Syurūq, 2008

_____. *fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah*, Beirut: Dār al-Syurūq, 2001

_____ *Fiqh al-Aulawiyāt*, al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1996

_____ *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, cet. III, t.t.: Dār al-Wafā', 1990

al-Qarāfī, Ahmad bin Idris al-Miṣrī. *al-Ihkām fi Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Ahkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*, Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyah, 1996

_____. *Anwār al-Burūq fī Anwā' al-Furūq*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1998

al-Qasṭalānī, Ahmad bin Muhammad. *Irsyād al-Sārī li Syarh Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, cet. VII, Mesir: al-Mathba' al-Kubra, 1323 H

al-Qawasimi, Akram Yusuf Umar. *al-Madkhal ila Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī*, al-Azdan, Dār al-Nafāis, 2002

al-Qazwinī, Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibn Mājah*, Mesir: Dār al-'Alāmiyah, 2009

al-Qurṭūbī, Muhammad bin Ahmad. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Riyāḍ: Dār 'Ālim al-Kutub, 2003

al-Qurtuby, Sumanto. *KH. MA. Sahal Mahfudh Era Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999

al-Rahman, Jamaluddin 'Abd. *al-Maṣāliḥ al-Mursalah wa Makānatuh fī al-Tasyrī'*, (t.t.: Maṭba' al-Sa'ādah, 1983

al-Raysūnī, Ahmad. *al-Baḥṡ fī Maqāṣid al-Syarī'ah Nasy`atuh wa Taṭawwaruh wa Mustaqbaluh*, London: t.tp., 2005

_____. *Madkhal ila Maqāṣid al-Syarī'ah*, Mesir: Dar al-Kalimah, 2010

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīh al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2000

al-Sakhāwī, Muhammad bin Abd Rahman. *al-I'lān bi al-Taubīkh li man Ẑamma Ahl al-Ta'rīkh*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1986

al-Salam, 'Izzuddin Abd al-Aziz bin Abd. *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1991

al-Suyūṭī, Abd al-Rahman bin Abi Bakr. *al-Asybāh wa al-Naẑāir*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1403

_____. *al-Radd 'ala Man Akhlada ila al-Arḍi wa Jahila 'Anna al-Ijtihād fi Kull 'Aṣr Farḍ*, Beirut: Dār al-Fikr, 1983

al-Sya'rāwī, Muhammad Mutawalli. *al-Fatāwa al-Kubrā*, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2003

al-Syahrazūrī, Utsman bin Abd al-Rahman. *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ*, t.tp.: Maktabah al-Fārābī, 1984

al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, tt.: Dār Ibn 'Iffan, 1997

al-Syīrazī, Abū Ishāq. *al-Luma' fi Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2003

al-Ṭabarī, Muhammad bin Jarir. *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000

al-Ṭaḥḥān, Mahmūd. *Uṣūl al-Takhrij wa Dirāsah al-Asānid*, Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1996

al-Tirmiẑī, Muhammad bin 'Īsa. *Sunan al-Tirmiẑī,* Beirut: Dār al-Garb al-Islamī, 1998

al-Ṭūfī, Najm al-Dīn. *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, Kairo: Dār al-Misriyyah, 1993

al-Zarkasyī, Muhammad bin 'Abdillah. *al-Manṡūr fī al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Kuwait: Wizārah al-Awqāf al-Kuwaitiyah, 1985

al-Zarqā, Ahmad bin Muhammad. *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, cet. II, Dimasyq: Dār al-Qalam, 1989

al-Zarqā, Musṭafa Ahmad. *al-Fiqh al-Islāmī fī Ṡaubih al-Jadīd*, Dimasyq: Maṭba' Jāmi'ah, 1961

_____. *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm*, Beirut, Dār al-Qalam, 1998

al-Zarqānī, Muhammad Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fi Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār Fikr, 1996

al-Zuḥailī, Muhammad Mustafa. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Taṭbīqatuhā fī al-Maẑāhib al-Arba'ah*, Dimasyq: Dār al-Fikr, 2006

al-Zuḥailī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Dimasyq: Dār al-Fikr, t.th.

_____. *Naẓariyah al-Ḍarūrah Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'ī*, cet. IV, Beirut: Muassasah al-Risaālah, 1985

_____. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Dimasyq: Dār al-Fikr, 1986

Anderson, J.N.D. *Islamic Law in the Modern World*, New York: University Press, 1959

Arif, Syaiful. *Humanisme Gus Dur; Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*, Yogyakarta: al-Ruzz, 2013

Arromadloni, Muhammad Najih. *Fatwa-fatwa Kemasyarakatan Syeikh Said Ramadhan al-Buthi*, Yogyakarta: Adisso Publishing, 2018

ash-Shiddieqy, Hasbi. *Filsafat Hukum Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001

Asmani, Jamal Ma'mur, dkk., *Biografi KH. MA. Sahal Mahfudh*,

Bantul: Global Press, 2017

_____. *Mengembangkan Fikih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh; Elaborasi Lima Ciri Utama*, Jakarta: Gramedia, 2015

_____. *Fiqh Sosial KH. Sahal Mahfudh antara Konsep dan Implementasi*, Surabaya: Khalista, 2007

_____. *Rekonstruksi Metodologi Fatwa Perbankan Syariah*, Pati: CsiF, 2015

Astiwara, Endi Muhammad. *Fikih Kedokteran Kontemporer*, Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2018

Auda, Jaser. *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law A System Approach*, Washington: IIT 2008

_____. *Maqāṣid al-Syarī'ah ka-Falsafah li al-Tasyrī' al-Islāmī; ru'yah manẓūmiyyah*, USA: al-Ma'had al-'Ālāmī li al-Fikr al-Islāmī, 2012

Baroroh, Umdatul, dkk., *Epistemologi Fiqh Sosial; Konsep Hukum Islam dan Pemberdayaan Masyarakat*, (Pati: Fiqh Sosial Institute, 2014

Baroroh, Umdah el, dan Tutik Nurul Janah, *Fiqh Sosial; Masa Depan Fiqh Indonesia*, Pati: PUSAT FISI, 2016

Bāsyā, Ahmad Tīmūr. *Naẓrah Tārīkhiyyah fī Hudūṡ al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dār al-Qādirī, 1990

Bayyah, Abdullah bin. *Ṣinā'ah al-fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat*, cet. III, Dubai: al-Muwatta Center, 2018

Bertens, K. *Sejarah Filsafat Kontemporer Jerman dan Inggris*, Jakarta: Gramedia, 2013

Bih, M. Mubassyarum. *Fikih Kebangsaan; Merajut Kebangsaan di Tengah Kebhinnekaan*, jilid 1, (Kediri: Lirboyo Press, 2018)

Bungin, M. Burhan. *Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Kencana, 2012

Chaer, Abdul. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994

Crone, Paticia. *Roman, Provincial, and Islamic Law; the Origins of Islamic Patronate*, London: Cambridge Press, 1987

Dahlan, Abdul Aziz, dkk., *Ensiklopedi Hukum Islam,* Jakarta:

Ikhtiar Baru, 1997

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*, cet. IX, Jakarta: LP3ES, 2011

Djazuli, A. *Kaidah-kaidah Fikih; Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, cet. III, Jakarta: Kencana, 2010

Dolah, Burahan. *Ijtihad Fikih Kontemporer; Tinjauan Metode Penetapan Hukum Lembaga Majelis Agama Islam di Patani Thailand Selatan*, Tesis Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2015

Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law; the Qur'an, the Muwatta', and Madinah 'Amal*, terj. M. Maufur, *Asal Mula Hukum Islam; al-Qur'an, Muwaṭṭa', dan Praktik Madinah*, Yogyakarta: Islamika, 2003

Fairlough, Norman. *Language and Power*, New York: Addison Wesley Longman, 1989

Ferdiansyah, Hengki. *Pemikiran Hukum Islam Jaser Auda*, Tangerang Selatan: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, 2017

Fillah, Fakhron. *'Allamah asy-Syam: Syekh Wahbah al-Zuhaili*, Depok: al-Hikam Press, 2017

Firdausy, Hilmy. *Ngaji Hadis Ngaji Tradisi*, Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2020

Gani, Abdul. *Konsep al-Ḍarūrah dalam Kitab Naẓariyyah al-Ḍarūrah al-Syar'iyyah*, Tesis dari program pascasarjana Universitas Islam Negeri Alauddin, Makassar, 2012

Habibie, Ahmad Musabiq. *Pemikiran Hukum Islam 'Ali Jum'ah; Studi atas Wacana Kesetaraan Gender*, Ciputat: Pustakapedia, 2020

Haidar, Ali. *Durar al-Hukkām syarh Majalah al-Ahkām*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 1991

Hallaq, Wael B. *The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse*, terj. Cipto Sembodo, *Melacak Asal-usul ataukah Doktrin? Studi-studi Hukum Islam sebagai Wacana Kolonialis*, pengantar edisi bahasa Indonesia dalam Joseph Scacht, *the Origins of Muhammad*

Jurisprudence, Yogyakarta: Insan Madani, 2010

Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islambad: Central Institute of Islamic Research, 1988

Hasan, Farid Nu'man. *Fiqih Perempuan Kontemporer*, Depok: Gema Insani, 2019

Hasbillah, 'Ali. *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1959

Hasbillah, Ahmad 'Ubaydi. *Ilmu Living Quran-Hadis; Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi*, Ciputat: Maktabah Darus-Sunnah, 2019

Hasūnah, 'Ārif 'Izz al-Dīn Hāmid. *Manāhij al-Ijtihād al-Fiqh al-Mu'āṣir*, Yordan: Kulliyah al-Dirāsah al-'Ulya, 2005

Hitti, Philip K. *History of the Arabs,* terj. Cecep Lukman dan Dedi Slamet, cet. X, Jakarta: Serambi, 2014

Hosen, Ibrahim. *Fikih Perbandingan; Masalah Pernikahan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003

Hubaib, Sa'di Abu. *al-Qāmūs al-Fiqhī*, Dimasyq: Dār al-Fikr, 1988

Kāfī, Ahmad. *al-Ḥājah al-Syar'iyyah; Ḥudūduhā wa Qawā'iduha*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiah, 2004

Kettani, M. Ali. *Muslim Minoritas in the World Today*, terj. Zarkowi Soejoeti, *Minoritas Muslim di Dunia Dewasa Ini*, Jakarta: RajaGrafindo, 2005

Khalāf, Abd al-Wahāb. *'Ilm Uṣul al-Fiqh*, Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyah, 2010

_____. *al-Siyāsah al-Syar'iyyah*, al-Qāhirah: al-Maṭba'ah al-Salafiyah, 1350

Khaldun, Abd al-Rahman bin. *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2009

Latief, Husni Mubarak A. *Belajar Mudah Fikih Kontemporer*, Banda Aceh: LKKI Publisher, 2019

Mahfudh, Sahal. *Dialog Problematika Umat*, Surabaya: Kalista, 2014

_____. *Nuansa Fiqh Sosial,* Yogyakarta: LkiS, 2012

_____. *Ṭarīqah al-Ḥuṣūl 'ala Gāyah al-Wuṣūl*, Pati: al-Ma'had al-Islāmī Maslak al-Hudā, 2018

Mathias Rohe, *Ther Formation of European Shari'a*, dalam Malik (ed), *Muslim in Europe; from Margin to Center*, Erlangen: Munster, 2004

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqalliyāt dan Evolusi Maqāsīd al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010

Misrawi, Zuhairi. Jurnal Tashwirul Afkar, Jakarta: Lakpesdam NU, 2000

Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian* Kualitatif, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006

Mubarak, Husni. *Belajar Mudah Fikih Kontemporer*, Aceh: LKKI Publisher, 2019

Mudzhar, Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, INIS, Jakarta, 1993

Mufid, Muhammad. *Belajar dari Tiga Ulama Syam Fenomenal dan Inspiratif*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015

Muhajir, Afifuddin. *Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCiSOD, 2017

_____. *Jumhūriyah Indūnīsiyā al-Muwaḥḥidah fī Mīzān al-Syarī'ah; Dirāsah 'an Pancasila fī Ḍau' al-Nuṣūṣ wa al-Maqāsid*, Semarang: UIN Walisongo, 2021

Muhammad, Ali Jum'ah. *al-Madkhal ila Dirāsah al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah*, cet. IV, al-Qāhirah: Dār al-Salām, 2012

Muhammad, Ali Jum'ah. *Qaḍiyah Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Hidāyah, 1993

Mustafa Said al-Khin, *Dirāsah Tārīkhiyah li al-Fiqh wa Uṣūlihi,* Suriah: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzī', 1984

Nurdiansyah, Rifqi. *Pemikiran Fiqih Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh; Studi tentang Pemberdayaan Keluarga Muslim Masyarakat Kajen, Kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati*, Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016

Nushaifi, Wildiya. *Konsep Ḍarūrah Wahbah al-Zuhaily; Implementasinya dalam Keputusan Fatwa MUI*. Tesis dari

program pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2019

Pengurus Pusat Nahdhatul Ulama, *Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas*, cet. II, Jakarta: PBNU, 2019

Philips, Abu Ameenah Bilal. *The Evolution of Fiqh; Islamic Law and the Madh-habs,* Kuala Lumpur: ASN, 2002

Pound, Roscoe. *Scope and Purpose of Sociological Jurisprudence*, Harvard: Law Review, 1911

Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, *Tren Keberagamaan Gerakan Hijrah Kontemporer,* Februari 2021

Qāsim, Muhammad bin. *Fath al-Qarīb al-Mujīb fī Syarh Alfāẓ al-Taqrīb*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005

Qāsim, Yūsuf. *Naẓariyah al-Ḍarūrah fi al-Fiqh al-Jina'i al-Islami wa al-Qānūn al-Jina'i al-Waḍ'ī*, al-Qāhirah: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1993

Rachman, Arief Aulia. *Metodologi Fikih Sosial M.A. Sahal Mahfudh; Studi Keberanjakan dari Pemahaman Fikih Tekstual ke Pemahaman Fikih Kontekstual dan Relevansinya dengan Hukum Keluarga Islam*, Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2010

Rahardjo, Satjipto. *Hukum dan Perubahan Sosial*, Bandung: Penerbit Alumni, 1979

Rahman, Fatchur. *Ikhtisar Mustholah Hadits*, Bandung: al-Ma'arif, 1970

Rahman, Mujib, dkk., *Kiai Sahal; Sebuah Biografi*, Jakarta: Penerbit KMF Jakarta, 2012

Rakhmat, Jalaluddin. *Asal-Usul Sunnah Ṣaḥābat; Studi Historiografi atas Tārīkh Tasyrī'*, Disertasi Pascasarjana UIN Alauddin Makasar, 2015

Ro'fah. dkk., *Fikih (Ramah) Difabel,* Yogyakarta: Q-Media, 2015

Romli, Moh. *Ushul Fikih Sebagai Kerangka Berpikir Santri Milenial dalam Memecahkan Problematika Sosial Keagamaan*, di Muhammad Sofi Mubarak dkk. (ed), *Prosiding Muktamar Pemikiran Santri Nusantara 2018; Islam, Kearifan Lokal, dan Tantangan Kontemporer*, PP Krapyak 10 – 12 Oktober

2018, Jakarta: Kementrian Agama RI, 2019

Rusyd, Muhammad bin Ahmad bin. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*, al-Qāhirah, Dār al-Hadīṡ, 2004

Schacht, Joseph. *An Introduction of Islamic Law*, Oxford: University Press, 1996

Schacht, Joseph. *the Origins of Muhammad Jurisprudence*, cet. IV, Oxford: Clarendon Press, 1967

Sekretariat MUI. *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975; Edisi Terbaru*, Jakarta: Emir, 2015

Sevilla, Consuelo G. et.al, terj. Alimuddin Tuwu, *Pengantar Metode Penelitian*, Jakarta: UI Press, 2006

Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2012

Sukardja, Ahmad. *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, Jakarta: Sinar Grafika, 2012

Sulaimān, Abd al-Wahāb Ibrāhīm Abū. *Fiqh al-Ḍarūrah wa Taṭbiqātuh al-Mu'āṣarah; Āfāaq wa Ab'ād*, Jeddah: al-Bank al-Islāmī li al-Tanmiyah, 1423

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, cet. VIII, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994

Surūr, Muhammad Jamāl al-Dīn. *Qiyām al-Dawlah al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah fī Hayāt Muhammad*, al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1977

Tamam, Badrut. *Pembaruan Uṣūl Fiqh dalam Pemikiran Muhammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī*, Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021

Talimah, Ishom. *al-Qaraḍawī Faqīhan*, terj. Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yūsuf al-Qaraḍawī*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001

Tim Forum Kajian Ilmiah. *Trilogi Musik; Nuansa Musik dalam Konstruksi Fikih, Tradisi Tasawuf, dan Relevansi Dakwah*,

cet. IV, Kediri: Lirboyo Press, 2018

Wahid, Wawan Gunawan Abdul dkk. (ed). *Fikih Kebinekaan*, Bandung: Mizan Pustaka, 2015

Yaqub, Ali Mustafa. *Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2007

_____. *Peran Ilmu Hadis dalam Pembinaan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999

Yusuf, A. Muri. *Metode Penelitian: Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan*, Jakarta: Prenadamedia Grup, 2014

Zahrah, Muhammad Abu. *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-Maẑāhib al-Fiqhiyyah*, Mesir: Maṭba' al-Madanī, t.th.

Zahrah, Muhammad Abu. *Tārīkh al-Maẑāhib al-Islāmiyyah*, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

Zahro, Ahmad. *Fiqih Kontemporer*, Jombang: Unipdu Press, 2014

Zaydān, 'Abd al-Karīm. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.

_____. *al-Madkhal li Dirāsah al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, cet. II, Baghdād: al-Maṭba' al-'Arabiyah, 1966

_____. *al-Mufaṣṣal fī Ahkām al-Mar`ah wa al-Bait al-Muslim fī al-Syarī'ah al-Islāmiyah*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006

Zubaedi. *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh; Perubahan Nilai Pesantren dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda Kajen*, Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006

Jurnal

Aibak, Kutbuddin. *Kajian Fikih Kontemporer; Sebuah Rekonstruksi Awal*, Jurnal Ahkam, Vol. 2, No. 1, Juli 2014

Ainiyyah, Qurrotul. *Implementasi Maqāṣid al-Syarī'ah melalui Fiqh Sosial; Mengkaji Gagasan Fiqh Sosial KH. MA. Sahal Mahfudh*, Jurnal Studi Kependidikan dan Keislaman, Vol.

4, No. 2, Desember 2015

al-Munawar, Faishal Agil, dan Mirwan, *Ijtihad Jamā'ī (Ijtihad Kolektif) Perspektif Ulama Kontemporer*, Jurnal Ekonomi dan Hukum Islam, Vol. 4, No. 2, Oktober 2020

Ansori. *Rekonstruksi Metodologi Fikih Kontemporer*. Jurnal al-Manahij, Vol. XII, No. 2, Desember 2018

Eficandra, *Maqashid al-Syari'ah; Suatu Kajian terhadap Ijtihad Ali bin Abi Thalib*, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan, Vol. 12, No. 1, Juni 2012

Hallaq, Wael B. *Was the gate of Ijtihad Closed?*, International Journal Middle East Studies, Vol. 16, No. 1, Maret 1984

Hatoli, *Relevansi Qawa'id Fiqhiyyah dalam Merespon Persoalan Baru Hukum Ekonomi Syariah Indonesia; Studi terhadap Fatwa-fatwa DSN – MUI*, Jurnal Mahkamah, Vol. 5, No. 1, Juni 2020

Jannah, Miftahul. *Runtuhnya Khilafah Turki Utsmani 3 Maret 1924*, jurnal of history MASA, Vol. 1, No. 1, Juni 2019

Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Aqalliyat: Pergeseran Makna Fiqh dan Usul Fiqh*, Jurnal asy-Syir'ah, Vol. 48, No. 2, Desember 2014

Muntaqo, Lutfan. *Fiqh Sosial; Pemikiran KH. MA. Sahal Mahfudh*, Jurnal Manarul Qur'an, Vol. V, 2015

Na'li, Basri. *Tipologi Metode Ijtihad Fikih Kontemporer,* Jurnal al-Hurriyah, Vol. 01 No 02, Juli – Desember 2016

Nurhayati. *Fikih Minoritas; Suatu Kajian Teoritis*, Jurnal Ahkam, Vol. XIII, No. 2, Juli 2013

Romli, Moh. *Ushul Fiqh sebagai Kerangka Berpikir dalam Istinbath Hukum Ekonomi Islam*, jurnal al-Kharaj: Ekonomi, Keuangan, dan Bisnis Syariah, Vol. 1, No. 2, 2019

Rusdi, Muhammad Ali. *Maslahat sebagai Metode Ijtihad dan Tujuan Utama Hukum Islam*, Jurnal Syari'ah dan Hukum Diktum, Vol. 15, No. 2, Desember 2017, hal. 3.

Sa'adah, Sri Lum'atus. *Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontemporer; sebuah Tawaran Penemuan Hukum Islam Melalui Metode Double Movement*, Jurnal Falasifa, Vol. 3, No. 1, Maret, 2012

Sulanam, *Ekspresi Keberagamaan di Era Revolusi Industri 4.0; Desrupsi Ide, Pilihan Sikap, dan Kontestasi Ideologi Keberagamaan di Indonesia*, jurnal Tarbawiyah, Vol. 4, No. 1, Juni 2020

Syāfi'ī, Imam. *Transformasi Madzhab Qouli menuju Madzhab Manhaji Jama'iy dalam Bahtsul Masa'il*, Jurnal asy-Syari'ah, Vol. 4, No. 1, Januari 2018

Yaqin, Ainol. *Efektivitas Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Istinbāṭ Fiqh Minoritas; Telaah atas Pemikiran Yūsuf al-Qaraḍāwī*, Jurnal Istinbāth, Vol. 15, No. 1, Juni 2016

Zuhroni, *Studi Komparasi Metode Penetapan Hukum Islam Lembaga-lembaga Fatwa di Indonesia*, Jurnal ADIL Hukum Islam, Vol. 3, No. 1, 2012

Zulhazmi, Abraham Zaky, dan Erma Priyanti. *Eksistensi Komunitas Hijrah dan Dakwah Masa Kini; Studi Komunitas Jaga Sesama Solo*, Jurnal Ilmu Dakwah, Vol. 40, No. 2, 2020

Webiste

http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/18516.html diakses pada tangga 10 Oktober 2020

https://m.facebook.com/story/graphql_permalink/?graphql_d=UzpfSTEwMDAwMDc2NjM5NzgxMToxOTYyMjcwMjQzODA4NTAz diakses pada tanggal 25 Desember 2018

https://mui.or.id/produk/fatwa/10355/menggunakan-atribut-agama-lain/ diakses pada 25 September 2021

https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37251/uu-no-8-tahun-2016 diakses pada tanggal 26 September 2021

https://www.academia.edu/ diakses pada tanggal 21 Agustus 2021

https://www.al-qaradawi.net/content/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9 diakses pada tanggal 18 September 2021

https://www.e-cfr.org/%d9%85%d9%86-%d9%86%d8%ad%d9%86/ diakses pada tanggal 19 September 2021

https://www.laduni.id/post/read/30492/sistem-pengambilan-keputusan-hukum-dalam-bahtsul-masail-di-lingkungan-nahdlatul-ulama.html diakses pada 4 Oktober 2020

https://www.youtube.com/watch?v=Cr-4Vrkvjqo diakses pada 14 September 2021

Glosarium

'Illat	:	Sifat utama yang menjadi alasan kelahiran sebuah hukum
Ayyām al-Bīḍ	:	(1) sebelum Islam dikenal sebagai hari-hari tententu di saat orang Arab melakukan peperangan antar suku. (2) pasca Islam disebut dengan puasa sunnah pada tanggal 13, 14, 15 setiap bulan Hijriah.
Ḍābiṭ	:	Frasa umum yang cakupannya hanya terbatas pada satu pembahasan (kasus) dari sekian pembahasan fikih
Dār al-Harb	:	Negara atau daerah yang sedang terjadi peperangan
Dār al-Islām	:	Negara yang menerapkan hukum agama Islam
Dār al-Kufr	:	Negara yang menerapkan hukum selain aturan Islam
Darurat (*ḍarūrah*)	:	Kondisi mendesak yang dapat mengancam salah satu dari lima pokok utama tujuan syariat, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta

Ḍarūriyāt	:	Kemaslahatan utama sekaligus primer yang sangat diperlukan untuk keberlangsungan hidup manusia, yang terakomodir di dalam *maqāṣid al-syarī'ah*
Das Sein	:	Keadaan realita yang terjadi di tengah masyarakat
Das Sollen	:	Keadaan ideal yang dicita-citakan oleh sebuah aturan
Epistemologi	:	Aspek struktur pengetahuan yang memiliki cakupan asal usul, sifat, kaedah, dan batasan dari pengetahuan tersebut
Faqīh	:	Seseorang yang menguasai aturan-aturan normatif Islam, baik yang bersifat *uṣūliyyah* maupun *furū'iyyah*
Fikih Kontemporer	:	Aturan normatif Islam sebagai respon atas problematika keagamaan masa kini
Fikih	:	Sebuah disiplin ilmu yang membahas mengenai aturan prilaku seorang mukallaf yang dihasilkan melalui ijtihad
Fiqh al-Aqalliyat	:	Sekumpulan rumusan aturan fikih yang diperuntukkan secara khusus bgai masyarakat (muslim) yang mengalami kondisi sebagai minoritas dari sebuah komunitas tertentu

Furū'iyyah	:	Ketentuan atau ajaran cabang yang menjadi kelanjutan sekaligus berkesinambungan dari perkara *uṣūliyyah*
Ḥajiyāt	:	Perkara-perkara yang lumrahnya dibutuhkan manusia demi menghilangkan kesusahan dan bahaya
Ijtihad *Insyā'ī*	:	Aktivitas ijtihad dengan cara menetapkan hukum baru atas permasalahan yang dinilai belum ada padanannya pada masa silam
Ijtihad *Intiqā'ī*	:	Aktivitas ijtihad dengan cara menyeleksi satu pendapat dari sekian pendapat fikih yang ada guna menyesuaikan kondisi sehingga dapat mendatangkan kemaslahatan
Ijtihad *Istiṣlāḥī*	:	Proses penggalian hukum dengan menjadikan *maṣlaḥah mursalah* sebagai tolak ukurnya
Ijtihad *Ẓahiri*	:	Cara memahami teks berdasarkan tulisan yang tertera pada teks tersebut, sehingga pembaca teks tersebut tidak berpikiran untuk mengalihkan makna dan maksud selain sebagaimana penampilan teks tersebut
Ilḥāq	:	Memberlakukan hukum (kasus) lama pada kasus baru yang tampak mempunyai kesamaan
Kaidah-kaidah	:	Bentuk plural dari kata 'kaidah', yang bermakna sebuah frasa umum yang dapat diberlakukan terhadap banyak kasus

Living Tradition	:	Kebiasaan yang sudah dipraktikkan oleh masyarakat umum, bisa disingkat dengan tradisi yang hidup di tengah-tengah masyarakat
Manhajī	:	Sikap bermazhab dengan cara hanya mengikuti metodologi dan kaidah yang sudah ditetapkan oleh mazhab tertentu
Maqāṣid al-Syarī'ah	:	Tujuan-tujuan yang dikehendaki syariat yang berorientasi pada lima dimensi, yaitu agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta
Masālik al-'Illah	:	Tahapan-tahapan dalam menelusuri dan menentukan sebuah illat
Maṣlaḥah	:	Kebaikan atau manfaat yang sesuai kriteria syariat
Mauqūf	:	Penangguhan kepastian hukum sebuah permasalahan hingga ditemukan kejelasannya di dalam literatur fikih yang otoritatif
Mazhab	:	Kumpulan pendapat mengenai sebuah keilmuan tertentu
Mujtahid Muṭlaq	:	Seseorang yang secara mandiri mampu membuat metode dan kaidah dalam memahami teks-teks agama guna merumuskan sebuah hukum Islam

Mujtahid	:	Seseorang yang mengerahkan kemampuannya untuk menggali/ merumuskan hukum dari sumber-sumbernya
Qaulī	:	Sikap bermazhab dengan cara menerima secara aksiomatik terhadap produk ijtihad sebuah mazhab tertentu
Rukhṣah	:	Aturan-aturan alternatif yang dapat meringankan umat Islam akibat uzur yang dinilai absah menurut kacamata agama
Syar' Man Qablana	:	Sekumpulan aturan yang berlaku pada umat sebelum kemunculan Islam
Syāri'	:	Pembuat aturan, yang di dalam agama Islam adalah Allah dan rasul-Nya
Taḥsiniyāt	:	Perihal keindahan dan kesesuaian menurut standar umum
Taqlīd	:	Mengikuti sebuah pendapat (hukum) dengan tanpa mengetahui pijakan dasarnya
Uṣūl Fiqh	:	Sekumpulan kaidah-kaidah yang secara khusus digunakan untuk menafsirkan nas
Uṣūliyyah	:	Ketentuan atau ajaran pokok di dalam Islam

Indeks

A

Abu Zahra 131
al-Būṭī 70, 77, 78, 79, 108, 144, 147, 149, 173, 175, 176, 194, 195, 204
al-ḍarūriyāt 117, 178, 179, 180
al-Ghazālī 44, 45, 46, 87, 94, 123, 131, 142, 153, 173, 178, 184, 194
al-ḥajiyāt 117
Ali Jum'ah 59, 64, 130, 147, 200, 202
Ali Kettani 99, 100
al-Qarāfī 48, 137, 138, 150, 151, 165, 169, 196
al-Quran 63, 76, 87, 89, 90, 96, 106, 136, 148, 149, 166, 168, 193, 194
al-Syāfi'ī 64, 65, 68, 69, 71, 72, 73, 76, 91, 193, 194, 197
al-Syāṭibī 110, 181, 184, 197
al-taḥsiniyāt 117, 178
al-Ṭūfī 172, 174, 198
al-Wahāb Khalāf 45, 52, 53, 54, 74, 147, 148, 150, 155, 156, 157, 172

B

Basri Na'li 14, 23, 39, 140, 141

D

Dār al-Harb 209
Dār al-Islām 209

F

fikih darurat 30, 156
fikih klasik 3, 4, 12, 16, 17, 22, 24, 36, 69, 70, 73, 75, 78, 79, 80, 93, 102, 103, 108, 122, 127, 139, 140, 142, 156, 158, 161, 162, 170, 176, 188, 190
fikih kontemporer 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 32, 33, 34, 36, 67, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 93, 102, 119, 120, 121, 122, 127, 128, 129, 135, 136, 137, 139, 141, 143, 144, 145, 146, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 158, 159, 166, 168, 170, 171, 177, 184, 187, 188, 189, 190

Fikih Minoritas xvi, 12, 28, 29, 95, 99, 101, 187, 189, 190, 206
fikih sosial 25, 26, 27, 28, 84, 89, 94, 128, 156
Fiqh al-Aqalliyyah 11, 12, 170
Fiqh al-Ḍarūrah 13, 30, 113, 204

H
Hadis 29, 42, 44, 45, 47, 50, 57, 126, 133, 200, 201, 205, 218
Hasūnah 141, 142, 143, 177, 201

I
Ibn ʻĀsyūr 179, 180, 181, 182, 183, 184
ijtihad 4, 7, 9, 12, 18, 19, 23, 32, 36, 44, 45, 47, 52, 53, 54, 55, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 72, 79, 89, 92, 103, 119, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 153, 154, 168, 169, 176, 177, 188, 189, 210, 211, 213
ʻillat 10, 92, 123, 135, 143, 150, 153
Insyā'ī 137, 139, 140, 188, 211
Intiqā'ī 137, 140, 188, 211
Istiṣlāḥī 211

J
Jamal Ma'mur 82, 85, 86, 94, 127, 198

K
kaidah fikih 24, 29, 103, 109, 115, 138, 145, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 177, 188, 190
kondisi darurat 12, 13, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 190

M
Manhajī 84, 212
maqāṣid al-syarī'ah 23, 24, 29, 75, 78, 92, 93, 111, 113, 114, 116, 150, 157, 171, 173, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 189, 210
maṣlaḥah 23, 135, 141, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 189, 211
maslahat 95, 121, 129, 136, 137, 141, 145, 174, 175
mazhab 23, 25, 26, 30, 39, 44, 59, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 90, 104, 105, 124, 125, 131, 132, 134, 137,

138, 139, 142, 154, 162, 163, 166, 190, 212, 213
Mujtahid 5, 131, 132, 134, 165, 204, 212, 213

N
Nabi v, vii, ix, xvi, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 39, 41, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 63, 64, 65, 73, 88, 96, 103, 109, 110, 126, 131, 133, 140, 148, 154, 165, 173

Q
qaulī 9, 10, 92, 93, 189

R
Rukhṣah 213

S
Sahal Mahfudh iii, iv, v, xvi, 9, 10, 11, 18, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 34, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 108, 122, 123, 124, 125, 128, 144, 150, 152, 172, 174, 175, 177, 178, 184, 189, 190, 197, 198, 199, 202, 203, 205, 206
Sudirman Abbas 158, 160, 161, 163, 164, 166, 167

T
Ṭahā Jābir 99, 100, 101, 102
Tajdīd 70, 136, 147, 154, 176, 193, 195, 202
taqlīd 39, 132
tarjīḥ 105

U
uṣūl fiqh 10, 29, 93

W
Wahbah al-Zuḥailī iii, iv, v, xvii, 1, 7, 12, 13, 18, 19, 30, 34, 78, 81, 102, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 136, 149, 150, 154, 169, 170, 172, 174, 175, 176, 184, 189, 190, 193, 195

Y
Yūsuf al-Qaraḍawī iii, iv, v, xvi, xvii, 3, 11, 12, 18, 19, 28, 29, 30, 34, 75, 81, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 108, 123, 124, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 155, 168, 170, 172, 174, 175, 179, 180, 184, 185, 189, 190, 204

Z

Zaydān 49, 57, 62, 64, 76, 77, 87, 117, 130, 159, 160, 205

Biodata Penulis

Mohammad Syarofuddin Firdaus dilahirkan pada hari Ahad, tanggal 29 Januari 1995 di Pamekasan, Madura, Jawa Timur. Sekolah formalnya dimulai dari TK Nasyrul Ulum pada tahun 1999 – 2001, kemudian melanjutkan ke SDN Bugih 3 Pamekasan pada tahun 2001 – 2007. Dengan rentang tahun yang sama, pada sore hari sembari Sekolah Madrasah Nasyrul Ulum. Setelah itu merantau ke Jawa, tepatnya di Paiton – Probolinggo. Selama 2007 – 2013 di sana mengenyam bangku sekolah SMP - MA pondok pesantren Nurul Jadid. Kemudian meneruskan perantauannya ke Jakarta dengan mondok kembali di Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences. Pada saat yang sama, sembari kuliah di program studi Perbandingan Mazhab dan Hukum, Fakultas Syariah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2013 – 2017).

Penulis juga turut aktif di beberapa organisasi. Di antaranya menjadi Direktur Komunitas Saung pada tahun 2015 – 2018. Pada tahun yang sama hingga tahun 2019 diangkat sebagai Musyrif Bagian Akademik Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences. Kemudian pada tahun 2019 – 2021 diamanahi menjadi Wakil Kepala Ma'had Bagian Kemahasantrian Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences. Saat ini, penulis sedang mengampu mata kuliah Studi Kitab Hadis di lembaga tersebut.

Penulis juga pernah menggarap buku bersama beberapa kawan: Islam, Tradisi dan Keilmuan (2016) dan Bakiak Kiai dan Agama Santri (2017). Sejak saat itu hingga saat ini masih sering menuangkan ide-idenya di beberapa portal keislaman seperti majalah Nabawi, Harakah.id, dan Islami.co.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

"Kita hari ini melihat ada trend baru dalam disiplin ilmu fikih, yaitu membuat konsep baru fikih yang mampu mengakomodir berbagai macam persoalan fikih, khususnya yang masih dalam satu naungan topik. Misalnya ada fikih agrarira, fikih disabilitas, fikih kebangsaan, fikih kedokteran, dsb. Begitu juga ada fikih sosial gagasan kiai Sahal Mahfudh, fikih minoritas gagasan syekh Yusuf al-Qaradhawi, dan fikih darurat gagasan syekh Wahbah al-Zuhaili. Ketiga konsep terakhir ini merupakan pembahasan utama yang disorot di dalam buku ini. Dengan melihat epistemologi ketiga konsep baru fikih tersebut, maka kita akan mengetahui apa dan bagaimana ciri khas fikih yang ada di era kontemporer saat ini. Setidaknya ada dua hal mengapa buku ini menjadi penting dan layak dibaca; pertama kita akan disuguhkan mengenai perjalanan fikih dari masa ke masa, kedua kita menjadi tahu tentang basis dan metodologi yang digunakan untuk merumuskan konsep baru fikih tersebut. Ini juga dapat sekaligus menjawab pertanyaan semacam: seberapa penting melahirkan konsep baru fikih guna menjawab persoalan-persoalan yang relatif baru saat ini? Apakah ada perbedaan antara produk fikih ulama masa silam dengan produk fikih yang dihasilkan dari konsep baru fikih tersebut? Maka melalui buku inilah pertanyaan-pertanyaan tersebut dapat tersingkap."

Prof. Dr. KH. Said Agil Husin al-Munawwar, MA.
(Guru Besar Fikih dan Ushul Fikih di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta)

"Fikih menjadi ciri orang yang mendalami ilmu Islam. Sebagaimana sebutan kepada orang yang alim ilmu agama Islam adalah faqih. Bahkan Rasulullah saw. Mendoakan Abdullah bin Abbas ra. menjadi faqih bidang agama. Begitu juga kalau kita menelisik perkembangan dan kemajuan keilmuan Islam selalu ditandai dengan perkembangan dan majunya ilmu fikih. Buku yg ada di tangan pembaca ini sungguh elok dicerna karena memotret para faqih di zamannya di area dan kawasan yang berbeda. Yaitu kawasan Timur Tengah dan Nusantara. Sebab keilmuan fikih itu selain soal pembacaan terhadap teks juga harus pandai meresapi kontesnya. Maka kawasan dan orang yang ahli fikih akan melahirkan hal yang berbeda tentang keilmuan fikih dan produk hukumnya. Buku ini memotret fikih modern di area dan orangnya yang berbeda tentu sangat penting untuk diketahui. Selamat membaca!"

KH. M. Cholil Nafis, MA., Ph.D
(Ketua MUI bidang Dakwah dan Ukhuwah)

مكتبة دار السنة

ISBN 978-623-7197-26-3

9 786237 197263